FILOSOFIA

COME SCIENZA DELLO SPIRITO

II

LOGICA

BENEDETTO CROCE

LOGICA

COME

SCIENZA DEL CONCETTO PURO

SECONDA EDIZIONE INTERAMENTE RIFATTA

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1909

AVVERTENZA

Questo volume è e non è la memoria, che, col titolo: *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro,* fu da me presentata all'Accademia Pontaniana, nelle tornate dei 10 aprile e 1.° maggio 1904 e 2 aprile 1905, e venne inserita nel volume XXXV degli *Atti* (estratto, Napoli, Giannini, 1905, in-4.°, pp. 140).

Avrei potuto ripubblicare quella memoria, facendovi alcune correzioni, piccole e grandi, e, in ispecie, arricchendola di moltissimi svolgimenti. Ma le correzioni parziali e le aggiunte copiose, mentre avrebbero guastato la compagine del primo scritto, non mi avrebbero lasciato raggiungere quell'esposizione piú sicura e piena, che, dopo quattro anni di studî e di riflessioni, mi sembra di potere offrire della dottrina logica. Cosicché, mi sono risoluto a scrivere da capo il lavoro, in piú ampie proporzioni, con nuovo ordine e nuova dicitura, considerando quello precedente come uno schizzo, che letterariamente sta da sé, e adoperandone soltanto, dove cadeva naturale, qualche pagina, o qualche gruppo di pagine.

Per tale relazione, che mi conveniva dichiarare, del presente volume con la già nota memoria accademica, si vede in quale significato esso si possa dire, e sia detto, « seconda edizione ». È una seconda edizione del mio pensiero, piuttosto che del mio libro.

Napoli, novembre 1908.

B. C.

SOMMARIO

PARTE PRIMA

Il concetto puro, il giudizio individuale e la sintesi a priori logica

SEZIONE PRIMA

Il concetto puro e gli pseudoconcetti

concettuali — Il fine pratico e l'utilità mnemonica — Persistenza delle finzioni concettuali accanto ai concetti — Concetti puri e pseudoconcetti.

III

I caratteri e il carattere del concetto

Espressività — Universalità — Concretezza — L'universale-concreto, e la formazione degli pseudoconcetti — Pseudoconcetti empirici e pseudoconcetti astratti — Gli altri caratteri del concetto puro — La parvenza della molteplicità e l'unità dei caratteri del concetto — Obiezione circa l'irrealtà del concetto puro e l'impossibilità di dimostrarlo — Pregiudizio intorno all'indole della dimostrazione — Pregiudizio circa la rappresentabilità del concetto — Proteste dei filosofi contro questi pregiudizî — Ragione del loro risorgere perpetuo.

IV

Le dispute circa la natura del concetto

Dispute di provenienza materialistica — Il concetto come valore — Realismo e nominalismo — Critica di entrambi — Il realismo vero — Risoluzione di altre difficoltà sulla genesi dei concetti — Dispute aventi origine dalla trascurata distinzione dei concetti empirici e astratti — Incrocio delle varie dispute — Altre dispute logiche — L'accompagnamento rappresentativo del concetto — Il concetto della cosa e il concetto dell'individuo — Ragioni, leggi e cause — Intelletto e Ragione — L'intelletto astratto e la sua indole pratica — La sintesi di teoretico e pratico e l'intuizione intellettuale — L'unicità del pensiero.

V

Critica delle divisioni dei concetti e teoria della distinzione e definizione

Gli pseudoconcetti, non suddivisione del concetto — Oscurità, chiarezza e distinzione; non suddivisioni del concetto — Inesistenza di suddivisioni del concetto come forma logica — Le distinzioni dei concetti non logiche, ma reali — Molteplicità dei concetti; e difficoltà logica che ne deriva. Necessità di superarla — Impossibilità di eliminarla — L'unità come distinzione — Inadeguatezza del concetto numerico del molteplice — Relazione dei distinti come storia ideale — Distinzione

II

Il concetto e la forma verbale
Il sillogismo

Identità di definizione e sillogismo — Connessione di concetti e pensamento del concetto — Identità di giudizio e sillogismo — Il termine medio e la natura del concetto — Pretesi giudizî logici non definitorî — Il sillogismo come formola verbale fissa. Uso e abuso di essa — Erroneo distacco tra verità e ragione della verità nei concetti puri — Distacco tra verità e ragione della verità negli pseudoconcetti.

III

Critica della Logica formalistica

Impossibilità intrinseca della Logica formalistica — Indole di essa — Sua parziale giustificazione — Suo errore — Sua costituzione tradizionale — Le tre forme logiche — Le teorie del concetto e del giudizio — La teoria del sillogismo — Le spontanee riduzioni all'assurdo della Logica formalistica — La Logica matematica o Logistica — Carattere non matematico di essa — Saggio del suo modo di trattazione — Identità di natura della Logistica con la Logica formalistica — Aspetto pratico della Logistica.

IV

Il giudizio individuale e la percezione

Rioperamento del concetto sulla rappresentazione — Logicizzamento delle rappresentazioni — Il giudizio individuale; e sua differenza da quello definitorio — Distinzione di soggetto e predicato nel giudizio individuale — Ragioni delle varietà nel definire il giudizio e di alcune divisioni di esso — Il giudizio individuale e l'intuizione intellettuale — Identità del giudizio individuale con la percezione o giudizio percettivo, e col giudizio memorativo o storico — Erronea distinzione dei giudizî individuali in quelli di fatto e in quelli di valore — Il giudizio individuale come forma ultima e perfetta del conoscere — Errore di trattarlo come il fatto primo della conoscenza — Motivo di tale errore — Sillogismi individuali.

V

Il giudizio individuale e il predicato di esistenza

La copula: significato verbale e significato logico di essa — Questioni circa le proposizioni senza soggetto. Verbalismo — Confusione tra forme diverse di giudizî nella questione dell'esistenzialità — Determinazione e suddivisione della questione circa l'esistenzialità dei giudizî individuali — Necessità del carattere esistenziale in questi giudizî — L'inesistente assoluto e quello relativo — Il carattere dell'esistenza come predicato — Critica dell'esistenzialità come posizione e fede — Conseguenze assurde di quelle dottrine — Il predicato di esistenza, come non sufficiente a costituire giudizio — Il predicato del giudizio come la totalità del concetto.

VI

Gli pseudogiudizî individuali
La classificazione e la numerazione

Gli pseudogiudizî individuali — Loro carattere pratico — Genesi della distinzione tra giudizî di fatto e giudizî di valore; e critica di essa — Importanza degli pseudogiudizî individuali — Giudizî individuali empirici e individuali astratti — Processo formativo di quelli empirici — Fondamento esistenziale di essi — Dipendenza dei giudizî empirici dai giudizî puri — I giudizi empirici come classificazione — Classificazione e intelligenza — Scambio tra le due, e genesi d'illusioni percettive e giudicative — Concetti astratti e giudizî individuali — Impossibilità di applicazione diretta dei primi ai secondi — Intervento dei giudizî empirici come intermedî. Riduzione dell'eterogeneo all'omogeneo — I giudizî empirico-astratti, e la numerazione (misurazione, ecc.) — Numerazione e intelligenza — La così detta conversione della quantità in qualità — Spazio e tempo matematici, e loro astrattezza.

SEZIONE TERZA

Identità del concetto puro e del giudizio individuale

La sintesi a priori logica

I

Identità del giudizio definitorio (concetto puro) e del giudizio individuale

Risultato dell'indagine precedente: il giudizio definitorio e quello individuale — Distinzione tra i due: verità di ragione e verità di fatto, necessarie e contingenti, ecc.; formali e materiali — Assurdità sorgenti da queste distinzioni: il giudizio individuale come ultralogico; ovvero, dualità di forme logiche — Difficoltà ad abbandonare la distinzione — L'ipotesi della reciproca implicanza e, quindi, dell'identità tra le due forme — Obiezione: la mancanza di elemento rappresentativo e storico nelle definizioni — L'elemento storico nelle definizioni, prese nella loro concretezza — La definizione come risposta a domanda e soluzione di problema — Condizionalità individuale e storica di ogni domanda e problema — La definizione come, insieme, giudizio storico. Unità della verità di ragione e della verità di fatto — Considerazioni in conferma di ciò — Critica della falsa distinzione tra verità formali e verità materiali — Uomini platonici e uomini aristotelici — Teoria dell'applicazione dei concetti, vera pei concetti astratti e falsa pei concetti puri.

II

La sintesi a priori logica

L'identità del giudizio definitorio e di quello individuale, come sintesi a priori — Obiezioni contro la sintesi a priori, derivanti dagli astrattisti e dagli empiristi — Falsa interpetrazione della sintesi a priori — Sintesi a priori in genere e sintesi a priori logica — Sintesi a priori non logiche — La sintesi a priori, come sintesi, non già di opposti, ma di distinti — La categoria nel giudizio. Differenza tra categoria e idea innata — La sintesi a priori, la distruzione della trascendenza, e l'oggettività del conoscere — Potenza della sintesi a priori, rimasta ignota al suo scopritore.

III

La Logica e la dottrina delle categorie

PARTE SECONDA

La filosofia, la storia e le scienze naturali e matematiche

I

Le forme della conoscenza e le divisioni del sapere

II

La filosofia

come dottrina delle categorie — Esclusione delle definizioni materiali della filosofia — Idealismo di ogni filosofia — Carattere sistematico della filosofia — Significato filosofico e significato letterario del sistema — Vantaggi e svantaggi della forma letteraria del sistema — Genesi del pregiudizio sistematico, e ribellione contro di esso — I numeri sacri e i numeri filosofici: significato dell'esigenza che è in essi — Impossibilità di dividere la filosofia in generale e particolare — Danni della concezione di una filosofia generale, distaccata dalle particolari.

III

La storia

La storia come giudizio individuale — L'elemento individuale e le fonti storiche: avanzi e narrazioni — La facoltà intuitiva nella ricerca storica — La facoltà intuitiva nell'esposizione storica. Somiglianza di storia e arte — Differenza tra storia e arte — Il predicato o elemento logico nella storia — Tentativi vani di eliminarlo — Estensione dei predicati storici, oltre quello di mera esistenza — Asserita varietà insuperabile nel giudicare e presentare i fatti storici; e conseguente richiesta di una storia senza giudizio — Restrizione delle varietà, ed esclusione delle apparenti — Il superamento delle varietà mediante l'approfondimento dei concetti — Soggettività e oggettività nella storia: loro significato — Giudizî storici di valore, e valori normali o neutri. Critica — Significati varî legittimi delle proteste contro la soggettività storica — La richiesta di una teoria dei fattori storici — Impossibilità di dividere la storia secondo gli elementi intuitivi e riflessivi — Empiricità della divisione del processo storico in quattro stadî — Divisioni fondate sull'oggetto storico — La divisione logica secondo le forme dello spirito — La divisione empirica del materiale rappresentativo — I concetti empirici nella storia; e la falsa teoria circa la funzione che essi vi hanno — Donde anche la pretesa di ridurre la storia a scienza naturale; e la tesi del carattere pratico della storia — La distinzione tra fatti storici e fatti non storici; e suo valore empirico — Il pregiudizio professionale e la teoria del carattere pratico della storia.

IV

Identità di filosofia e storia

Necessità dell'elemento storico nella filosofia — Qualità storica della cultura, richiesta nel filosofo — Obiezioni apparenti — La comu-

nicazione della filosofia come cangiamento di filosofia — La perpetuità del cangiamento — Il superamento e progresso continuo della filosofia — Significato della eternità della filosofia — Il concetto della filosofia spontanea, ingenua, innata, ecc.; e il significato di esso — La filosofia come critica e polemica — Identità di filosofia e storia — Divisioni didascaliche, e altre cagioni dell'apparente dualità — Nota.

V

Le scienze naturali

Le scienze naturali come concetti empirici; e loro indole pratica — Eliminazione di un equivoco circa codesto carattere pratico — Impossibilità di unificarle in un concetto — Impossibilità d'introdurvi divisioni rigorose — Le leggi nelle scienze naturali; e la così detta previsione — Carattere empirico delle leggi naturalistiche — Il postulato dell'uniformità della natura; e suo significato — Pretesa ineccepibilità delle leggi naturali — Natura, e suoi varî significati. Natura come passività e negatività — Natura come attività pratica — Natura in significato gnoseologico, come metodo naturalistico o empirico — Le illusioni dei materialisti e dualisti — Natura come distinzione empirica di una realtà inferiore rispetto a una realtà superiore — Il metodo naturalistico, e le scienze naturali come estendentisi alla realtà superiore non meno che all'inferiore — Richiesta di tale estensione, ed effettiva esistenza di ciò che si richiede — Fondamento storico delle scienze naturali — La questione se la storia sia base o coronamento del pensiero — I naturalisti in quanto ricercatori storici — Il pregiudizio sulla non storicità della natura — Il fondamento filosofico delle scienze naturali, e l'efficacia della filosofia in esse — Efficacia delle scienze naturali sulla filosofia; ed errori nel concepire tale rapporto — Motivo di questi errori: la filosofia naturalistica — La filosofia come distruttrice della filosofia naturalistica, ma non delle scienze naturali. Autonomia di queste.

VI

Le matematiche e la scienza matematica della natura

L'idea di una scienza matematica della natura — Varie definizioni delle matematiche — Il procedere matematico — Apriorità dei principî matematici — Contradittorietà di questi principî apriori. Non pensabili; e non intuitivi — Identificazione delle matematiche con gli

pseudoconcetti astratti — Il fine ultimo delle matematiche: numerare e, quindi, servire alla determinazione del singolo. Il loro posto — Le questioni particolari circa le matematiche — Il rigore delle matematiche e il rigore della filosofia. Amori e odî tra le due forme — Impossibilità di risolvere le scienze empiriche nelle matematiche; e limiti empirici della scienza matematica della natura — Decrescente utilità delle matematiche nelle sfere piú alte del reale.

VII

La classificazione delle scienze

La teoria delle forme del sapere e la dottrina delle categorie — Il problema della classificazione delle scienze; e la sua indole empirica — Carattere falsamente filosofico che assume — Inteso con rigore filosofico, coincidenza di quel problema con la ricerca delle categorie — Forme del sapere e forme letterario-didascaliche — Pregiudizî nascenti da queste ultime — I prologhi metodici ai manuali scolastici; e la loro impotenza — La moltiplicazione cervellotica delle scienze — Le scienze e i pregiudizî cattedratici.

PARTE TERZA

Le forme degli errori e la ricerca della verità

I

L'errore e le sue forme necessarie

L'errore come negatività; e impossibilità di una speciale trattazione degli errori — Gli errori positivi ed esistenti — Gli errori positivi come atti pratici — Atti pratici e non errori pratici — Pratici economici, e non pratici morali — Dottrina dell'errore, e dottrina delle forme necessarie dell'errore — Indole logica di tutti gli errori teoretici — Storia degli errori e fenomenologia dell'errore — Deduzione delle forme degli errori logici. Forme dedotte dal concetto del concetto, e forme dedotte dagli altri concetti — Errori nascenti da errori — La professionalità e la nazionalità degli errori.

II

L'estetismo, l'empirismo e il matematismo

Definizione di queste forme — Estetismo — Empirismo — Il positivismo, la filosofia fondata sulle scienze, la metafisica induttiva — L'empirismo e i fatti — La bancarotta dell'empirismo: dualismo, agnosticismo, spiritismo e superstizione — Il positivismo evoluzionistico, e il positivismo razionalistico — Matematismo — Matematica simbolica — Matematica come forma dimostrativa della filosofia — Errori di filosofia matematistica — Dualismo, agnosticismo e superstizione del matematismo.

III

Il filosofismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori — Filosofismo, logicismo o panlogismo — La Filosofia della storia — Le contradizioni nell'assunto di essa — La Filosofia della storia, e le false analogie — Distinzione tra la Filosofia della storia e i libri cosí intitolati. Meriti di questi, filosofici e storici — Filosofia della natura — Sua sostanziale identità con la Filosofia della storia — Le contradizioni della Filosofia della natura — Le false analogie nella Filosofia della natura — I libri che s'intitolano dalla Filosofia della natura — Le odierne richieste di una Filosofia della natura, e i loro varî significati.

IV

Il mitologismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori. Il mitologismo — Essenza del mito — Problemi concernenti la teoria del mito — Mito e religione. Identità delle due formazioni spirituali — Religione e filosofia — Conversione degli errori l'uno nell'altro. Conversione del mitologismo nel filosofismo (teologia) e del filosofismo nel mitologismo (mitologia della natura, apocalissi storiche, ecc.) — La scepsi.

V

Il dualismo, lo scetticismo e il misticismo

Il dualismo — La scepsi e lo scetticismo — Il mistero — Critica delle affermazioni del mistero in filosofia — L'agnosticismo come forma

particolare di scetticismo — Il misticismo — Gli errori nelle altre parti della filosofia — Conversione di questi errori tra loro e con gli errori logici.

VI

L'ordine degli errori e la ricerca della verità

Carattere necessario delle forme di errori. Numero definito di esse — Loro ordine logico — Esempî di quest'ordine nelle varie parti della filosofia — Spirito errante e spirito ricercante — Immanenza dell'errore nella verità — Erronea distinzione tra possesso e ricerca della verità — La ricerca della verità nel significato pratico di preparazione al pensiero; e la serie degli errori — Trasfigurazione, nella ricerca così intesa, dell'errore in tentativo o ipotesi — Distinzione tra l'errore come errore, e l'errore come ipotesi — Immanenza del tentativo nello stesso errore in quanto errore — Gli individui e l'errore — Il duplice aspetto degli errori — Ultima forma dell'errore: l'errore metodologico, o ipotetismo.

VII

La Fenomenologia dell'errore e la Storia della filosofia

Inscindibilità della fenomenologia dell'errore dal sistema filosofico — L'eterno corso e ricorso degli errori — I ritorni alle filosofie anteriori, e il loro significato — La falsa idea di una storia della filosofia come storia del successivo apparire delle categorie e degli errori nel tempo — Filosofismo, proprio così di questa falsa veduta, come della formola circa l'identità tra filosofia e storia della filosofia — Distinzione tra questa falsa idea di una storia della filosofia e i libri che l'assumono a titolo o a programma — Formola esatta: identità di filosofia e storia — La storia della filosofia e il progresso filosofico — La verità di tutte le filosofie; e critica dell'eclettismo — Le ricerche sugli autori e sui precursori delle verità; e cagione delle antinomie, che mettono in mostra.

VIII

« De consolatione Philosophiæ »

La Logica e la difesa della Filosofia — L'utilità della Filosofia, e la Filosofia della pratica — Consolazione della filosofia, come gioia del pensiero e del vero. Impossibilità di un piacere nascente da falsità e da

illusione — Critica del concetto di una verità triste — Esempî: la critica filosofica e i concetti di Dio e d'Immortalità — Virtù consolatrice, spettante a tutte le attività spirituali — Il dolore e l'elevazione del dolore.

PARTE QUARTA

Sguardo storico

I

La Storia della Logica e la Storia della Filosofia

Realtà, Pensiero e Logica — Rapporto di questi tre termini — Inesistenza di una filosofia generale fuori delle scienze filosofiche particolari; e, per conseguenza, di una Storia della filosofia generale, fuori delle storie delle scienze filosofiche particolari — Storie delle filosofie particolari e valore letterario di tale divisione — La Storia della Logica in senso particolare — Lavori intorno alla storia della Logica.

II

La teoria del concetto

Questione circa il « padre della Logica » — Socrate, Platone, Aristotele — Indagini circa la natura del concetto nella Grecia. La questione della trascendenza e immanenza — Controversie in Platone circa le varie forme del concetto — I concetti filosofici, e gli empirici e astratti in Aristotele. Filosofia, fisica, matematica — Gli universali del « sempre » e quelli del « per lo più » — Controversie di Logica nel Medioevo — Nominalismo e realismo — Nominalismo, misticismo e coincidenza degli opposti — Il Rinascimento e il naturalismo. Bacone — L'ideale della scienza esatta, e la filosofia cartesiana — Avversarî del cartesianismo. Vico — Logica empiristica e sua dissoluzione. Locke, Berkeley e Hume — La scienza esatta e Kant. Il concetto della categoria — I limiti della scienza: e lo scetticismo kantiano — I limiti della scienza, e il Jacobi — Gli elementi positivi nello scetticismo kantiano — La sintesi a priori — L'intima contradizione del Kant. Principio romantico ed esecuzione classicistica — Progresso sul Kant: Fichte, Schelling, Hegel — La Logica dell'Hegel. Il concetto concreto

o Idea — Identità dell'Idea hegeliana con la sintesi a priori kantiana — L'Idea e le antinomie. La dialettica — Le lacune e gli errori della Logica hegeliana. Conseguenze di essi — Contemporanei dell'Hegel: Herbart, Schleiermacher, e altri — Positivismo e psicologismo posteriori — Eclettici. Lotze — Nuova gnoseologia delle scienze. La teoria economica del concetto scientifico — Avenarius, Mach — Rickert — Il Bergson e la nuova filosofia francese — Le Roy, e altri — Riattacco con le idee romantiche, e progresso su di esse — Filosofia della pura esperienza, dell'intuizione, dell'azione, ecc.; e sua insufficienza — La teoria dei valori.

III

La teoria del giudizio individuale

Trascuranza secolare della teoria circa la storia — Idee sulla storia nel mondo greco-romano — La teoria della storia nella filosofia medievale e moderna — Trattatisti di arte storica nel Cinquecento — Trattatisti di metodica — La teoria della storia e G. B. Vico — L'antistoricismo del secolo decimottavo, e il Kant — Riposto valore storico della sintesi a priori — La teoria della storia nell'Hegel — G. di Humboldt — F. Brentano — Le controversie circa la natura della storia — Rickert; Xénopol. La storia come scienza dell'individuale — La storia come arte — Altre controversie circa la storia.

IV

La teoria delle relazioni tra pensiero e parola e la Logica formalistica

Relazione tra la storia della Logica e quella della Filosofia del linguaggio — Il formalismo logico. La Logica indiana, libera da esso — La Logica aristotelica e il formalismo — Il formalismo posteriore — Le ribellioni contro la Logica aristotelica. L'opposizione degli umanisti e suoi motivi — L'opposizione del naturalismo — L'elaborazione semplificatoria nel secolo decimottavo. Kant — Il rifiuto della Logica formalistica. Hegel; Schleiermacher — Persistenza parziale di essa, a causa delle idee insufficienti circa il linguaggio — La Logica formalistica nell'Herbart, nello Schopenhauer, nell'Hamilton — Teorie più recenti — La Logica matematica — La inesatta idea del linguaggio presso i logici matematici e presso gl'intuizionisti.

V

Di questa Logica

Carattere tradizionale di questa Logica e suo riattacco alla Logica del concetto filosofico — Sue innovazioni — I. Esclusione dei concetti empirici e astratti — II. Carattere ateoretico dei secondi, e autonomia delle scienze empiriche e matematiche — III. Il concetto come unità di distinzioni — IV. Identità del concetto col giudizio individuale e della filosofia con la storia — V. Impossibilità di definire il pensiero mediante le forme verbali, e rifiuto della Logica formalistica — Conclusione.

PARTE PRIMA

IL CONCETTO PURO

IL GIUDIZIO INDIVIDUALE

E LA SINTESI A PRIORI LOGICA

SEZIONE PRIMA

Il concetto puro e gli pseudoconcetti

I

Affermazione del concetto

Pensiero e sensazione.

Presupposto dell'attività logica, che è oggetto di questa trattazione, sono le rappresentazioni o intuizioni. Se l'uomo non rappresentasse cosa alcuna, non penserebbe; se non fosse spirito fantastico, non sarebbe neppure loico. Si suole ammettere che il pensiero rimandi, come a proprio antecedente, alla sensazione; dottrina, che non abbiamo difficoltà a fare nostra, posto che vi si accompagni una duplice intesa. Vale a dire, in primo luogo, che la sensazione sia concepita come qualcosa di attivo e conoscitivo, ossia come atto conoscitivo; e non già come qualcosa d'informe e passivo, o di attivo sí, ma di un'attività vissuta e non contemplata. E, in secondo luogo, che la sensazione sia presa nella sua purità, priva di ogni riflessione ed elaborazione logica; come semplice sensazione, cioè, e non come percezione, la quale (e sarà visto a suo luogo), non che essere presupposta, presuppone l'attività logica. Con questo duplice chiarimento, la sensazione, attiva, conoscitiva e irriflessa, diventa sinonimo di rappresentazione o intuizione; e, di certo, non è qui il caso di disputare sull'uso dei sinonimi, benché vi sieno buone ragioni di opportunità pratica, che consiglierebbero di dare

la preferenza ai termini da noi adoperati. Quel che importa, a ogni modo, è avere bene in mente che l'attività logica o pensiero sorge sullo spettacolo variopinto delle rappresentazioni, intuizioni, o sensazioni che si dicano; mediante le quali, a ogni attimo, lo spirito conoscitivo assorbe in sé il corso del reale, dandogli forma teoretica.

Pensiero e linguaggio.

Un altro presupposto si trova, di frequente, introdotto dai logici: quello del linguaggio; sembrando chiaro che, se l'uomo non parla, non pensa. Anche questo presupposto viene accettato da noi, aggiungendovi, per altro, insieme con alcuni chiarimenti, un corollario. I chiarimenti sono: che il linguaggio, in primo luogo, deve essere preso nella sua genuina e completa realtà; e, cioè, non ristretto arbitrariamente ad alcune manifestazioni di esso, quali le manifestazioni foniche e articolate; né cangiato e falsificato in un insieme di astrazioni, quali sarebbero le classi della Grammatica o le parole del Vocabolario, concepite a modo di macchinario, che l'uomo metterebbe in moto nel parlare. E, in secondo luogo, che per linguaggio è da intendere, non già l'insieme dei discorsi, presi all'ingrosso e alla rinfusa; nei quali entrano (e anche questo sarà veduto a suo luogo) elementi logici; ma soltanto quel determinato aspetto di essi discorsi, pel quale sono da dire, propriamente, linguaggio. Errore assai radicato, derivante, per l'appunto, dal non avere fatto tale distinzione, è credere il linguaggio costituito di elementi logici; adducendo in prova che quasi in ogni piú piccolo discorso si trovano le parole q u e s t o, q u e l l o, e s s e r e, f a r e, e via dicendo, ossia concetti logici. Ma, anzitutto, questi concetti non sono, veramente, in ogni espressione; e, anche dove sono, poterneli estrarre non è prova che essi esauriscano il linguaggio. Ciò è tanto vero che coloro, i quali nutrono quella convinzione, sono costretti poi a lasciare, come residuo della loro analisi, elementi, che con-

siderano illogici e denominano enfatici, riempitivi, coloritivi o musicali: residuo, nel quale è nascosto il vero linguaggio, che a quell'astratta analisi sfugge. Il corollario, infine, è che, rettificato a questo modo il concetto di linguaggio, il presupposto, che si faccia del linguaggio per la Logica, non è un nuovo presupposto, ma è identico con quello, già fatto, quando si è parlato delle rappresentazioni o intuizioni. Invero, il linguaggio, nel significato rigoroso in cui è stato da noi inteso, vale espressione; e l'espressione è identica con la rappresentazione, non potendosi concepire né una rappresentazione, che, in qualche modo, non sia espressa, né un'espressione che non rappresenti nulla, ossia insignificante. L'una non sarebbe neppure rappresentazione, e l'altra non sarebbe neppure espressione; e, cioè, questa e quella debbono essere, e sono, tutt'uno.

Intuizione e linguaggio come presupposti.

Ciò che è presupposto reale dell'attività logica, non è, per ciò stesso, presupposto in Filosofia; la quale non può ammettere presupposti e deve pensare e dimostrare tutti i concetti che pone. Ma può essere opportunamente lasciato come presupposto per questa parte della Filosofia, che prendiamo ora a trattare, ossia per la Logica; e darsi come ammesso che esista la forma rappresentativa o intuitiva della conoscenza. La scepsi, infatti, non potrebbe, in questo caso, formolare se non due sole istanze: o negare il conoscere in genere; o negare quella forma di conoscere, da noi presupposta. Ora, la prima istanza sarebbe quella dell'assoluto scetticismo; e ci si vorrà fare la grazia (tanto piú che molte ovvie verità della Filosofia saremo, purtroppo, costretti a ricordare nel corso della nostra esposizione) di dispensarci dall'esibire ancora una volta il vecchio, benché sempre efficace, argomento contro l'assoluto scetticismo, che è in bocca a tutti i giovinetti di ginnasio, se non, a dirittura, ai fanciulli delle

classi elementari superiori; con che non intendiamo sottrarci al nostro obbligo di mostrare, quando vi saremo condotti dall'ordine dell'esposizione, la genesi e le ragioni profonde dello stesso scetticismo. La seconda istanza importa la negazione dell'attività intuitiva in quanto originale e autonoma, e la risoluzione di essa nelle dottrine empiristiche, edonistiche, intellettualistiche, o altre che sieno. Ma, a garantire l'attività intuitiva contro siffatte dottrine, e, cioè, a dimostrare l'autonomia della fantasia e a stabilire un'Estetica, abbiamo rivolte già le nostre forze nel precedente volume[1]; cosicché il presupposto, che ora lasciamo sussistere, ha, per questa parte, giustificazione pedagogica, risolvendosi in un rinvio a cose già dette altrove.

La scepsi contro il concetto.

Affrontando, perciò, senz'altro, il problema della Logica, non lo scetticismo assoluto né quello circa la forma intuitiva formerà il primo ostacolo, che dovremo rimuovere; ma uno scetticismo nuovo e piú circoscritto, il quale mette in questione le due prime tesi, anzi vi si appoggia sopra, negando, non già la conoscenza o l'intuizione, sí bene, proprio, la conoscenza *logica*. La conoscenza logica è qualcosa di là dalla semplice rappresentazione. Questa è individualità e molteplicità; quella è l'*universalità* della individualità, l'*unità* della molteplicità: l'una è intuizione, l'altra è *concetto*. Conoscere logicamente è conoscere l'universale o concetto. La negazione della logicità è l'affermazione che non vi ha altra conoscenza se non quella rappresentativa (o sensitiva, come anche si suole dire), e che la conoscenza universale o concettuale non esiste. Di là dalla semplice rappresentazione, non c'è nulla di conoscibile.

[1] Si veda il primo volume di questa *Filosofia come scienza dello spirito*: l'*Estetica come scienza dell'espressione*.

Se cosí fosse, la trattazione, che ci prepariamo a svolgere, non avrebbe materia alcuna, e si arresterebbe qui sul limitare, riuscendo impossibile ricercare la natura di quel che non c'è, ossia del concetto, e come esso operi in relazione alle altre forme dello Spirito. Ma che non sia cosí, e che il concetto realmente esista e operi e dia luogo a problemi, risulta indubitabile dalla negazione stessa, pronunciata dallo scetticismo, che diremo logico, e che è, d'altronde, la sola negazione, concepibile in questo punto. Cosicché, potremo presto rassicurarci circa le sorti della nostra impresa; o, se piace meglio, dovremo smettere subito la speranza, che ci si era fatta balenare innanzi, e rassegnarci alla fatica di costruire una Logica: fatica, che lo scetticismo logico, attenendosi alla sola forma della rappresentazione, aveva, per quel che sembra, la buona intenzione di risparmiarci.

Tre forme di essa.

Lo scetticismo logico, infatti, può assumere tre forme: affermare, senz'altro, che la conoscenza rappresentativa è tutto, e che l'unità o l'universalità, di cui si pone l'esigenza, è parola priva di significato; — affermare che l'esigenza dell'unità è giustificata, ma che essa viene soddisfatta dalle forme non conoscitive dello Spirito; — affermare, finalmente, che essa viene soddisfatta, sí, da queste forme non conoscitive, ma in quanto rioperano su quelle conoscitive, e, cioè, sull'unica forma ammessa, che è la rappresentativa. È chiaro che, fuori di queste tre possibilità, non ve n'ha altre: o appagarsi della conoscenza rappresentativa; o appagarsi di qualcosa di non conoscitivo; o combinare le due forme. Nel primo caso, si ha la teoria dell'estetismo (la quale si potrebbe anche dire, esattamente, sensismo, se codesta terminologia non fosse inopportuna, a causa degli equivoci che ne potrebbero facilmente nascere); nel secondo, la teoria del misticismo; nel terzo, quella dell'empirismo o arbitrarismo.

Estetismo.

Secondo l'estetismo, per intendere la verità del reale, non fa d'uopo pensare per concetti, universalizzare, ragionare, loicizzare. Basta trascorrere da spettacolo a spettacolo; e la somma di questi, che si accresce all'infinito, è la verità che si cerca, e che bisogna guardarsi dal trascendere per non cadere nel vuoto. Il *sub specie æterni* sarebbe, per l'appunto, come quello specchio di acqua, che ingannò l'avidità del cane di Fedro, e gli fece lasciare il cibo reale per l'illusorio. Alla fredda e infeconda ricerca del logicizzante si contrappone, invito e ammonimento, la ricca e mossa contemplazione dell'artista: la verità è nelle opere della parola, del suono, del colore, della linea, e non già nei vani filosofemi. Cantiamo, dipingiamo, e non costringiamo il cervello a sforzi spasmodici e sterili.

Misticismo.

L'atteggiamento estetizzante si potrebbe considerare come quello dello spirito, che esce da sé stesso e si sparge sulle cose, pur tenendovisi sopra e a distanza, e le guarda, e non vi si tuffa dentro. Di esso non si soddisfa il misticismo, il quale sente come allo spirito, nell'abbandonarsi a questa orgia di spettacoli varî all'infinito, non sia dato riposare mai nella vicenda affannosa, e come, attraverso essa, sfugga all'uomo il significato intimo di tutti quegli spettacoli. Certamente, una conoscenza logica non c'è, il concetto è sterile; ma l'esigenza dell'unità è legittima, e vuol essere, ed è, appagata. Appagata, in qual modo? L'arte parla, e la sua parola, per quanto bella, non ci contenta; dipinge, e i suoi colori, per quanto attraenti, ci abbarbagliano. Per trovare il significato intimo della vita, bisogna cercare non la luce ma l'ombra, non la parola ma il silenzio. Nel silenzio, la realtà solleva il capo e ci mostra il volto; o, meglio, non ci mostra nulla, ma ci riempie di sé, ci dà il senso di sé stessa. L'unità e l'universalità, che si desiderano, è nell'azione, nella forma pratica dello Spirito: nel cuore, che palpita, ama, vuole.

La conoscenza è conoscenza del singolo, rappresentazione; l'eterno non è materia di conoscenza, ma d'intima e ineffabile esperienza.

Empirismo.

Se i settatori dello scetticismo logico-estetizzante sono anime prevalentemente artistiche, quelli dello scetticismo logico-mistico sono anime sentimentali e agitate; le quali, quantunque, di solito, non partecipino alla vita con l'azione tutta spiegata, vi partecipano, in qualche modo, vibrando all'unisono per simpatia e, secondo i casi, soffrendo del parteciparvi o del non parteciparvi. Gli empiristi o arbitraristi, invece, si trovano tra coloro che, vòlti alla pratica, non indugiano nelle commozioni e nei sentimenti, e mirano a produrre effetti determinati. Perciò, pienamente d'accordo con gli estetizzanti e coi mistici nel negare ogni valore alla conoscenza logica, in quanto forma autonoma di conoscenza, non si soddisfano, come i primi, negli spettacoli e nelle opere d'arte; né, come i secondi, sentono la mania e la malia dell'Uno e dell'Eterno. La combinazione, che essi fanno, della tesi estetizzante circa il valore della rappresentazione, e di quella mistica circa il valore dell'azione, non potenzia né l'una né l'altra, ma le fiacca entrambe; e, in cambio della poesia dei primi e del rapimento dei secondi, offre un prodotto sommamente prosaico, contrassegnato da prosaicissimo nome, che è quello di finzione. C'è (essi dicono) qualcosa di là dalla mera rappresentazione, e questo qualcosa è un atto di volontà; il quale, per altro, appaga l'esigenza dell'universale non già col chiudersi in sé stesso, ma mediante una manipolazione delle rappresentazioni singole, concentrate e semplificate in modo da dare luogo a schemi o simboli, privi di realtà ma comodi, finti ma utili. Gli ingenui filosofi e logici si sono lasciati trarre in inganno da codesti fantocci e li hanno presi sul serio, come don Chisciotte fece innanzi ai fantocci moreschi di mastro Pietro. Dimentichi

della natura e dell'indole dell'operazione compiuta, hanno seguitato a concentrare e semplificare dove non c'è nessuna materia per tale lavorio, pretendendo raggruppare, non soltanto queste e quelle serie di rappresentazioni, ma tutte le rappresentazioni, e sperando di ottenere, per tal modo, il concetto universale, che abbraccia, cioè, nel suo seno le infinite possibilità del reale. Essi sono pervenuti, per questa via, alla pretesa forma nuova e autonoma di conoscenza, superante le rappresentazioni: escogitazione raffinata, ma un po' ridicola; come sarebbe quella di chi volesse foggiare non solamente coltelli di varia grandezza e forma, ma un coltello dei coltelli, di là da tutti i coltelli che si fanno col ferro e con l'acciaio, e che hanno forme determinate.

Riduzione all'assurdo delle tre forme.

A suo luogo andremo esaminando cosí gli errori, generati da questi modi di risolvere, o di tagliare, il problema della conoscenza, come anche le parziali verità, che vi sono mescolati e che bisogna far valere nella loro piena efficacia. Ma, sul punto che ora ci occupa, e che è l'affermazione o negazione della forma concettuale del conoscere, ci basti osservare come tutte e tre queste schiere di negatori del concetto movano all'assalto, armate del concetto. Osservare semplicemente, e non affannarci a confutare, perché si tratta di cosa, che salta subito agli occhi e non richiede troppe parole; quantunque assai ce ne vorrebbero per illustrare psicologicamente le condizioni di spirito e di cultura, le tendenze naturali e acquisite, le abitudini e i partiti presi, che rendono possibile tanta e cosí maravigliosa cecità. Gli estetizzanti affermano che la verità è nella contemplazione estetica e non già nel concetto. Ma, di grazia, codesta loro affermazione è, forse, canto, pittura, musica, architettura? Essa concerne, sí, l'intuizione, ma non è intuizione; ha per materia l'arte, ma non è arte; non comunica uno stato d'animo, ma

comunica un pensiero, ossia un'affermazione di carattere universale; dunque, è un concetto. Un concetto, col quale si cerca di negare il concetto; cosí come col salto, che proietta ombra, si è cercato di saltare sulla propria ombra, o, con l'aggrapparsi al proprio codino, di trarsi a salvamento fuori del fiume. Il medesimo si dica dei mistici. Essi proclamano la necessità del silenzio e di cercare l'Uno, l'Universale, l'Io, concentrandosi in sé stessi e lasciandosi vivere; nella quale mistica esperienza potrebbe forse accadere loro (come nel *Titano* di Giampaolo Richter) di ritrovare l'Io, in forma alquanto materializzata, nella propria persona. Comunque, i raccomandatori del silenzio *non silent silentium*, non lo passano sotto silenzio; anzi, come si è detto, lo proclamano, e vanno spiegando e dimostrando quanto sia efficace la loro ricetta a soddisfare la brama dell'universale. Se lo tacessero, non ci troveremmo, di fronte, quella dottrina, come formola precisa da combattere. La dottrina del silenzio e della tacita azione ed esperienza interiore non è se non affermazione di carattere assoluto e di contenuto universale, in forza della quale si rifiutano, e si crede di confutare, altre affermazioni della medesima natura. È, dunque, anch'essa, concetto: contradittorio quanto si voglia, e, perciò, bisognoso di elaborazione, ma di elaborazione sempre concettuale e non già pratica; la quale ultima impedirebbe a dirittura, agli adepti della dottrina, il parlare. E chi, ai nostri giorni, parla tanto quanto i mistici? Anzi, che cosa farebbero essi, ai nostri giorni, se non parlassero? E non è significativo il fatto che i mistici s'incontrino ora, non già nelle solitudini, ma affollati ai tavolini da caffè, dove non si ha tanto l'abitudine di compiere esperienze interiori, quanto, piuttosto, quella di chiacchierare? — Finalmente, i teorici delle finzioni e dei fantocci, nella loro amabile satira della logicità e della filosofia, dimenticano di

spiegare un piccolo particolare, che non è privo d'importanza; e, cioè, se la loro teoria dei concetti come finzioni sia, a sua volta, finzione. Perché, se fosse finzione, sarebbe inutile discuterla, annunciandosi da sé medesima come priva di verità; e, se non fosse (come non è), essa avrebbe carattere di universalità verace e non finta; ossia, sarebbe, non già semplificazione e simbolo di rappresentazioni, ma concetto, e stabilirebbe il concetto vero, nell'atto stesso che smaschererebbe quelli finti. La finzione e la teoria della finzione sono (e dovrebbe apparire evidente) cose diverse; come sono diversi il delinquente e il giudice che lo condanna, il pazzo e il medico dei pazzi. Una finzione, che finga di essere finzione, apre, tutt'al piú, un processo all'infinito, che non è possibile chiudere, se non interviene, in ultimo, un atto il quale non sia finzione, e che renda ragione di tutti gli altri, come nello scioglimento di una commedia di equivoci. Ed ecco in qual modo anche gli empiristi o arbitraristi diventano confessori della fede, che vorrebbero negare. *Salus ex inimicis*, è una grande verità, per la filosofia non meno che per la vita tutta; verità, la quale trova, questa volta, bella conferma nell'inimicizia, forse non mai tanto feroce come oggi, contro il concetto, e negli sforzi, non mai tanti e cosí gagliardamente e abilmente condotti, per soffocarlo. Quegli inimici si trovano nella mala condizione di non poterlo soffocare senza sopprimere, con quell'atto, il loro stesso principio di vita.

Affermazione del concetto.

Il concetto, dunque, non è rappresentazione, né miscuglio o assottigliamento di rappresentazioni. Esso sorge dalle rappresentazioni, come qualcosa che è implicito in quelle e deve diventare esplicito; come esigenza, di cui quelle pongono le premesse, ma che non sono in grado di soddisfare, né possono, neppure, affermare. Il soddisfacimento è dato dalla forma, non piú meramente rappresen-

tativa, ma logica della conoscenza; e ha luogo di continuo, in ogni istante della vita dello spirito. Negare l'esistenza di quella forma, o dimostrarla illusoria, sostituendo al posto di essa altre formazioni spirituali, è tentativo, che si è fatto e si fa, ma che non è riuscito e non riesce ed è lecito, perciò, considerare disperato. Questa serie di manifestazioni, questo aspetto della realtà, questa forma di attività spirituale, che è il Concetto, costituisce l'oggetto della Logica.

II

Il concetto e gli pseudoconcetti

Concetto e finzioni concettuali.

Col distinguere il concetto dalle rappresentazioni, si è, insieme, riconosciuta la rappresentazione in ciò che ha di legittimo, e le si è assegnato il posto, nel sistema dello spirito, come forma antecedente e più elementare di conoscenza. Col distinguere il concetto dagli stati d'animo, dagli slanci di volontà, dall'azione, s'intende riconoscere, insieme, la legittimità della forma pratica, pur non potendo distenderci, qui, sulle relazioni di essa con la forma conoscitiva[1]. Ma, col distinguere il concetto dalle finzioni, sembra che, di queste, non sia stata ammessa esplicitamente la legittimità, anzi, implicitamente, sia stata negata, essendosi adoperato a designarle un nome, che suona, già per sé stesso, quasi condanna. Questo punto conviene chiarire; perché sarebbe impossibile andare oltre nella trattazione della Logica, se si lasciasse dubbio e malfermo, ossia insufficientemente distinto, uno dei termini, dai quali il concetto dev'essere distinto. — Che cosa sono le finzioni concettuali? Concetti falsi e arbitrarî, moralmente riprovevoli? O prodotti spirituali, che giovano e contribuiscono alla vita dello spirito? Malanni eliminabili, o funzioni necessarie?

---

[1] Queste relazioni sono indagate nella *Filosofia della pratica*, parte prima.

Il concetto puro come ultra- e onnirappresentativo.

Un concetto vero e proprio, appunto perché non è rappresentazione, non può avere per contenuto nessun singolo elemento rappresentativo, né riferirsi a questa o quella rappresentazione, o a questo o quel gruppo di rappresentazioni; ma, d'altra parte, appunto perché è l'universale rispetto all'individuale delle rappresentazioni, deve riferirsi a tutte e a ciascuna insieme. Si prenda, come esempio, qualsiasi concetto di carattere universale; e sieno quelli della qualità, dello svolgimento, della bellezza, della finalità. Si può concepire che un pezzo di realtà, datoci dalla rappresentazione, per ampio che sia (e posto pure che abbracci secoli e secoli di storia in tutta la complessità di questa, e millennî su millennî di vita cosmica), esaurisca in sé la qualità o lo svolgimento, la bellezza o la finalità; in modo che si possa affermare un'equivalenza tra quei concetti e quel contenuto rappresentativo? Per converso, si esamini un piccolissimo frammento di vita rappresentabile: si può mai concepire che in esso, per piccolo, per atomico che sia, manchi qualità e svolgimento, bellezza e finalità? Certamente, si può affermare, e si è affermato, che le cose non sono qualità, ma pura quantità; che esse non si svolgono, ma restano immutevoli e immobili; che il criterio della bellezza è l'arbitraria estensione, che noi facciamo a realtà cosmica di alcune nostre circoscritte esperienze e sentimenti individuali e storici; e che la finalità è concezione antropomorfica, essendo legge del reale non il fine ma la causa, non la teleologia ma il meccanismo e determinismo. In tali dispute si è travagliata, e si travaglia, la filosofia; né noi, qui, le diamo come definitivamente risolute, né intendiamo fondarci su determinate concezioni per scegliere i nostri esempî. Ma è chiaro che, se le tesi, ora ricordate, opposte alle prime, fossero quelle vere, fornirebbero esse, in ogni caso, i concetti veri e proprî, superiori a ogni determinazione rappresentativa e abbraccianti in sé

tutte le rappresentazioni, ossia ogni esperienza possibile; e il nostro concetto del concetto verrebbe, da ciò, non già mutato, ma confermato. Finalità o meccanismo, svolgimento o essere immobile, bellezza o piacere individuale, sarebbero sempre, in quanto concetti, proposti come ultrarappresentativi e, insieme, onnirappresentativi. Anche quando, come accade sovente, si accogliessero, per uno stesso problema, entrambi i concetti opposti; p. e., quello di finalità e quello di meccanismo, o quello di svolgimento e quello di sostrato immobile; s'intenderebbe non mai riferire l'uno o l'altro a singoli gruppi di rappresentazioni, ma farne elementi e componenti di ogni realtà. Cosicché, ogni realtà sarebbe, per un lato, fine e, per un altro, causa; per un lato, immobile, per l'altro, mutevole; l'uomo avrebbe in sé del meccanico e del teleologico; la natura sarebbe materia, ma spinta da una prima causa non materiale, e, cioè, spirituale e finale, o, almeno, ignota. E via dicendo. Allorché di un concetto si dimostra che è stato suggerito da fatti contingenti, con ciò stesso si viene a eliminarlo dalla serie dei veri concetti, e gli si sostituisce un altro concetto, che è dato come veramente universale. Ovvero, anche, si sopprime senza sostituirlo, e, cioè, si riduce il numero dei concetti veri e proprî: riduzione, che è progresso di pensiero, ma che non può mai essere spinta fino all'abolizione di tutti i concetti, perché uno, almeno, ne resterà sempre ineliminabile: quello del pensiero, che pensa l'abolizione; e questo concetto sarà ultra- e onnirappresentativo.

Le finzioni concettuali come rappresentative senza universalità, —

Tutt'altra cosa sono i concetti finti o finzioni concettuali. In questi, o il contenuto è fornito da un gruppo di rappresentazioni, e anche da una singola rappresentazione, e, perciò, non sono ultrarappresentativi; ovvero, non c'è nessun contenuto rappresentabile, e perciò non sono onnirappresentativi. Del primo tipo possono essere esempî i concetti di casa, gatto, rosa; del secondo, quelli di triangolo,

o di moto libero. Se noi pensiamo alla casa, ci riferiamo a una struttura artificiale di pietre o mattoni o legno o ferro o paglia, dove sogliono restare per alcune ore, o per intere giornate e interi anni, esseri, che diciamo uomini. Ora, per quanto grande sia il numero degli oggetti compresi sotto quel concetto, esso è, sempre, un numero finito: c'è stato un tempo, in cui non esisteva l'uomo, e, perciò, neppure la casa dell'uomo; e un altro, in cui l'uomo esisteva senza la casa, vivendo in caverne o a cielo aperto. Potremo, senza dubbio, estendere il concetto di casa, comprendendovi anche gli ambienti abitati dagli animali; ma non sarà mai possibile eseguire, con taglio netto, la distinzione tra artificiale e naturale (lo stesso abitarvi rende l'ambiente piú o meno artificiale, mutandone, p. e., la temperatura), o quella tra gli animali, che dovrebbero esserne abitatori e i non animali, che pure vi abitano, come le piante, le quali anch'esse cercano, sovente, un tetto; lasciando stare che talune piante e animali hanno per loro casa altre piante e animali. Onde, nell'impossibilità di un netto e universale carattere distintivo, converrà ricorrere, da capo, all'enumerazione, e chiamare case questi e quegli oggetti, i quali, numerosi che siano, saranno, anch'essi, di numero finito, e, con l'enumerazione compiuta o possibile a compiere, escluderanno da sé altri oggetti. Se si vuole impedire questa esclusione, non resta altro che intendere per casa qualsiasi modo di vita tra altri esseri; ma, allora, la finzione concettuale si viene mutando in concetto universale, vuoto di rappresentazioni particolari, applicabile cosí alla casa come a ogni altra manifestazione del reale. Lo stesso è da dire del gatto o della rosa; essendo manifesto che i gatti e le rose sono comparsi in un determinato tempo sulla terra e spariranno in un altro, e che, durante la loro permanenza, potranno essere considerati come qualcosa di fisso e di preciso, solamente se si abbia l'occhio a questo o quel gruppo

di gatti e di rose; anzi, a questo o quel singolo gatto e rosa, in un determinato momento della loro esistenza (gatto grigio o gatto nero, gatto o gattino; rosa bianca o rosa rossa, fiorente o sfiorita, ecc.), elevato a simbolo e rappresentante degli altri. Un carattere rigoroso, che valga a distinguere il gatto dagli altri animali, o la rosa dagli altri fiori, anzi un gatto da un altro gatto e una rosa da un'altra rosa, non c'è e non ci può essere. Queste e altrettali finzioni concettuali sono, dunque, rappresentative, ma non ultrarappresentative: contengono alcuni oggetti o frammenti della realtà, non la contengono tutta.

— o universali, vuoti di rappresentazioni.

Difetto analogo, ma opposto, hanno le finzioni concettuali del triangolo e del moto libero. Sembra che, con esse, si esca dagli impacci delle rappresentazioni: il triangolo e il moto libero non sono qualcosa, che cominci e finisca nel tempo, e di cui non si possano enunciare caratteri e limiti rigorosi. Fintanto che ci sarà pensiero, e, cioè, realtà pensabile, il concetto del triangolo e del moto libero avranno validità. Il triangolo è dato dall'intersezione di tre linee rette, includenti spazio, e formanti tre angoli, la somma dei quali, per quanto essi siano varî da triangolo a triangolo, è eguale a quella di due angoli retti. È impossibile confondere il triangolo col quadrilatero o col circolo. Il moto libero è un moto, che si pensi accadere senza ostacoli di sorta. È impossibile confonderlo con un moto, in cui vi sia questo o quell'ostacolo. E sta bene. Se non che, queste finzioni concettuali, se lasciano cadere la zavorra delle rappresentazioni, salgono poi in una zona senz'aria, dove non si vive; o, fuori di metafora, guadagnano l'universalità col perdere la realtà. Un triangolo geometrico non c'è mai nella realtà; perché, nella realtà, non ci sono linee rette, angoli retti e somme di angoli retti e somme di angoli eguali a due retti. Un moto libero non c'è mai nella realtà, perché ogni moto reale accade in condizioni determinate

e, quindi, tra ostacoli. Un pensiero, che non abbia per oggetto niente di reale, non è pensiero; e quei concetti sono, non concetti, ma finzioni concettuali.

Critica della dottrina che le considera come concetti errati, —

Chiarito, mediante questi esempî, il carattere dei concetti e delle finzioni concettuali, siamo preparati a risolvere la questione se le seconde sieno produzioni legittime o illegittime, e se meritino il biasimo, che sembra incluso nel loro nome. E, certamente, un indirizzo che ha avuto, e ha ancora, vigore, non dubita di considerare quelle finzioni come nient'altro che concetti errati, e indíce loro una guerra di sterminio, in nome del pensare rigoroso e della verità. Se, da ciò stesso che abbiamo detto, risulta che il gatto o la casa o la rosa non sono concetti, e che tali non sono né il triangolo geometrico né il moto libero, sembra inevitabile la conclusione che bisogni liberarsi da quegli errori o spropositi, e affermare che non c'è né il gatto né la rosa né la casa, ma una realtà tutta compatta (sebbene in sé continuamente mutevole), che si svolge, ed è nuova, a ogni istante; che non c'è né il triangolo né il moto libero, ma le forme eterne di questa realtà, che non si possono astrarre e fissare per sé, privandole delle condizioni che ne sono parte integrale. Ma, a infirmare questa conclusione e a confutare la premessa su cui si appoggia, ossia l'idea che le finzioni concettuali sieno concetti errati, basta un fatto solo. Un errore scoperto non può risorgere, fintanto, almeno, che non si dimentichi la scoperta e non si ricada in condizioni di oscurità mentale, simili a quelle antecedenti alla scoperta. Giunti che si sia a intendere, p. e., che la moralità non è fenomeno dell'egoismo e che ha valore per sé, o ad assodare che Annibale era ignaro del disastro toccato al fratello Asdrubale presso il Metauro, non si può continuare a credere che la moralità sia egoismo, o che Annibale fosse stato informato dell'arrivo di Asdrubale e l'avesse

volontariamente lasciato sorprendere dai due consoli. Invece, con le finzioni concettuali simili a quelle dell'esempio, le cose procedono diversamente. Quando ci siamo persuasi che il triangolo e il moto libero non rispondono a nulla di reale, e che la rosa, il gatto e la casa non hanno nulla di preciso e di universale, dobbiamo, tuttavia, seguitare a servirci delle finzioni di triangoli, di moti liberi, di case, gatti e rose. Possiamo criticarle e non possiamo rifiutarle; dunque, non è vero che esse sieno, almeno totalmente e in ogni significato, errori.

— o come concetti imperfetti e preparatorî dei perfetti.

Questa indispensabilità delle finzioni concettuali nella vita dello spirito trova riconoscimento in una forma più temperata della dottrina, che le considera come concetti errati; e, cioè, nella tesi che essi sieno, sí, errati, ma preparazione, e quasi primo passo, verso la formazione dei concetti veri e proprî. Lo spirito non esce tutto d'un colpo dalle rappresentazioni, raggiungendo l'universale; ne esce a poco a poco; e, prima dell'universale rigoroso, ne costruisce altri meno rigorosi, che hanno il vantaggio di sostituire le infinite rappresentazioni dalle infinite sfumature, con cui la realtà ci si presenta nella contemplazione estetica. Le finzioni concettuali sarebbero, dunque, abbozzi di concetti, e perciò, come tutti gli abbozzi, rivedibili e cancellabili, ma utili. Cosí rimarrebbe spiegato come essi sieno, insieme, errori, ed errori che si foggiano a bella posta. — Ma anche questa teoria moderata urta fragorosamente coi fatti piú evidenti. Anzitutto, non è vero che lo spirito esca a poco a poco dalle rappresentazioni, percorrendo una serie di gradi: l'andamento dello spirito è, in quel caso, tutto diverso, e, quando i filosofi hanno voluto descriverlo con un paragone, sono dovuti ricorrere, per l'appunto, a quel salto, che si vorrebbe escludere: « lo Spirito (diceva, p. e., lo Schelling) è un'isola eterna, a cui non si giunge dalla materia, per giri e rigiri che si facciano, senza un salto ».

E, per ciò stesso, le finzioni concettuali non sono buoni passaggi ai concetti rigorosi: per pensare rigorosamente, bisogna rituffarsi nell'onda delle rappresentazioni, e pensare sulla realtà immediata, sgombrando gli ostacoli che provengono dalle finzioni concettuali. E, sempre per la medesima ragione, i concetti rigorosi, quando si trovano di fronte gli altri, rivali nello stesso problema, non li prendono come aiuti, né li correggono e raffinano per serbarli parzialmente, ma li combattono e distruggono. Ciò che i concetti rigorosi non sono in grado di fare, è impedire che quegli altri risorgano; perché lo spirito, come si è visto, li conserva, senza correggerli, pure avendone riconosciuta la falsità: li conserva, cioè, non già fusi e inverati nei concetti rigorosi, ma f u o r i e d o p o di questi.

Posteriorità delle finzioni concettuali ai concetti veri e proprî.

Insomma, è da abbandonare affatto l'idea che le finzioni concettuali sieno errori, o abbozzi e aiuti, e precedano i concetti rigorosi. È vero il contrario: le finzioni concettuali non precedono i concetti rigorosi, anzi li seguono e li presuppongono come propria base. Se non fosse cosí, di che cosa mai sarebbero finzione? Fingere o imitare qualcosa significa conoscere prima la cosa, che si vuol fingere o imitare. Falsificare significa avere notizia del modello genuino: la moneta falsa suppone la buona, e non all'inverso. Si può pensare che l'uomo, da ingenuo poeta che prima era, si sollevi, immediatamente, al pensiero dell'eterno; ma non si può pensare che esso costruisca la piú piccola finzione concettuale senz'avere prima immaginato e pensato. La casa, la rosa, il gatto, il triangolo, il moto libero, presuppongono la quantità, la qualità, l'esistenza, e non sappiamo quanti altri concetti rigorosi: sono lavorati coi ferri e i ferruzzi, che il pensare logico ha creato, e che vengono adoperati con tanta rapidità e naturalezza che si finisce, di solito, col credere di avere proceduto senz'essi. Colui che foggia le finzioni concettuali, è

già logicamente orientato nel mondo: sa quel che fa e vi ragiona intorno; e, secondo che progrediscono i suoi concetti rigorosi, progrediscono le sue finzioni concettuali, che vengono rielaborate di continuo secondo i nuovi bisogni e le nuove condizioni, che si formano. Da quando si è distrutto il concetto di miracolo o di stregoneria, non si costruiscono piú le finzioni concettuali circa le varie classi e modi di fatti miracolosi e di atti da stregone; distrutta la credenza nell' influsso diretto degli astri sui destini umani, sono cadute le finzioni astrologiche e matematiche, che sorgevano su quei presupposti concettuali.

Coloro, che hanno visto nelle finzioni concettuali o errori o abbozzi di verità, qualcosa, certamente, hanno visto: perché (senza anticipare a questo punto, per incidente, la teoria degli errori, né quella degli abbozzi o aiuti alla ricerca del vero) si può, fin da ora, ammettere che anche le finzioni concettuali diventino, talvolta, cosí errori e ostacoli, come tentativi e aiuti al vero. Ma, non perché un dato prodotto spirituale venga adoperato a fine diverso da quello che gli è intrinseco (diventando, per tal modo, anch'esso diverso, e ottenendosi, quindi, un nuovo prodotto spirituale), si deve dimenticare la ricerca del fine intrinseco, che costituisce la genuina natura di quel prodotto. Il ritratto di una bella donna, bianca come latte e rossa come sangue, fatto trovare al reuccio delle favole, sotto il cuscino, da una fata, può servire a lui di stimolo a imprendere il giro del mondo per cercare la donna di carne e ossa, che somigli al ritratto e ch'egli farà sua sposa; ma quel ritratto, prima di essere « galeotto » nelle mani della fata, è una pittura, e, cioè, un'opera d'arte, uscita dalle mani, anzi dalla fantasia del pittore; e dev'essere appresa come tale. Cosí le finzioni concettuali, prima che si tramutino in errori o in espedienti, in ostacolo o in aiuto alla ricerca della verità, hanno, innanzi a sé, una verità già co-

struita e alla cui costruzione, perciò, non possono servire; laddove quella ha servito a esse, che, altrimente, non sarebbero potute sorgere. Non sono, dunque, intrinsecamente, ostacolo o aiuto al vero, ma qualcos'altro, cioè loro stesse; e che cosa sieno in loro stesse, bisogna ancora determinare.

Carattere pratico delle finzioni concettuali.

A quest'uopo occorre riportare l'attenzione sul loro momento costitutivo, che, come si è detto, è, non già teoretico, ma pratico; e domandarsi in qual modo e a qual fine lo spirito pratico possa intervenire nelle rappresentazioni e concetti prima prodotti, e manipolarli e farne finzioni concettuali. Che l'opera dello spirito pratico dia luogo a nuove conoscenze, prima non raggiunte, è da escludere risolutamente: lo spirito pratico è tale, appunto perché non conoscitivo; in fatto di conoscenza, è del tutto sterile. Se, dunque, compie quelle manipolazioni; e dice a un gatto: « tu mi rappresenterai tutti i gatti », o a una rosa: « ecco, ti disegno nel mio trattato di botanica, e tu rappresenterai tutte le rose »; e al triangolo: « è vero, non ti posso pensare, né rappresentare; ma suppongo che tu sia lo stesso di quello che eseguo con la riga e con la squadra, e mi servo di te per misurare gli approssimativi triangoli della realtà »; — con ciò, esso riconosce che non compie nessun atto di conoscenza. Ma ne compie, in tal caso, uno di anticonoscenza? ossia, fa quelle manipolazioni e finzioni per porre impacci alla conoscenza e simularne i prodotti, traendo in inganno chi cerca il vero? Se cosí fosse, « spirito pratico » sarebbe, in quell'atto, sinonimo di spirito d'imbroglio; e il foggiatore di finzioni concettuali meriterebbe la riprovazione, che colpisce falsarî di documenti, sofisti, retori e ciarlatani; laddove riscuote, invece, il plauso e la gratitudine di tutti. Ognuno di noi, a ogni istante, sarebbe reo di subdolo attentato contro la verità, perché, a ogni istante, tutti noi formiamo e adoperiamo quelle finzioni; laddove la coscienza morale, pur

tanto delicata e insofferente, non ci rimprovera nulla, anzi c'incoraggia. Dunque, l'atto del foggiare finzioni intellettuali non è né di conoscenza né di anticonoscenza; non è logicamente razionale, ma non è neppure logicamente irrazionale; è razionale, sí, ma praticamente.

Il fine pratico e l'utilità mnemonica.

Il fine pratico, che si ha innanzi in questo caso, non può essere se non un solo. Si conosce per operare; e chi opera, s'interessa a quella conoscenza soltanto, che è il precedente necessario della sua opera. Senonché, essendo le nostre conoscenze destinate tutte a essere via via rievocate per via via operare, o, anche, per metterci alla ricerca di nuove conoscenze (che è, in questo caso, una forma dell'operare), lo spirito pratico è spinto a provvedere alla conservazione del patrimonio di conoscenze conquistate. Senza dubbio, assolutamente parlando, tutto si conserva nella realtà, e niente, che sia stato una volta fatto o pensato, sparisce dal grembo del cosmo. Ma la conservazione, di cui parliamo, è, propriamente, una facilitazione al ricordo delle conoscenze possedute e all'opportuno richiamo di esse dal grembo del cosmo o dell'apparentemente inconscio e dimenticato. A questo scopo si costruiscono quegli strumenti, che sono le finzioni concettuali, mediante i quali eserciti di rappresentazioni vengono evocati con una sola parola, o, con una sola parola, è indicato, approssimativamente, a quale forma di operazione bisogni ricorrere per ritrovare talune rappresentazioni. Il gatto della relativa finzione concettuale non ci fa conoscere nessun singolo gatto, come ce lo fa conoscere un pittore o uno storico dei gatti; ma, per esso, molte immagini di animali, che sarebbero rimaste disgregate innanzi alla memoria, o ciascuna dispersa e fusa nel quadro complessivo in cui era stata immaginata e percepita, vengono ordinate in serie e sono ricordate in blocco. Ciò importa poco, anzi nulla, a chi sogna da poeta o cerca la verità

assoluta; ma importa assai a colui, che avendo la casa infestata dai topi, deve dare l'incarico per l'acquisto di un gatto; e importa non meno al ricercatore, che si faccia a studiare un nuovo animale, e che deve procedere, nel suo studio, con qualche ordine, sia pure artificiale, salvo ad abbandonare l'artificio nella sintesi finale. Cosí, il triangolo geometrico non serve né alla fantasia né al pensiero, che si svolgono senza di esso; ma è indispensabile al misuratore di un campo, al modo stesso che può eventualmente servire a un pittore negli studî preparatorî per un quadro, o a uno storico, che voglia bene intendere la configurazione di un terreno, sul quale fu combattuta una battaglia.

Persistenza delle finzioni concettuali accanto ai concetti.

Ed ecco per quale ragione le finzioni concettuali, per quanto i concetti rigorosi si perfezionino, restano ineliminabili, anzi attingono, da questi, nuovo alimento. Non si possono criticare e risolvere in forza dei concetti rigorosi, perché, rispetto a essi, sono eterogenee: non possono funzionare da gradi inferiori del concetto rigoroso, perché lo presuppongono. La risposta, che avevamo l'obbligo di dare, è data; e ormai non può piú sorgere alcun equivoco circa la relazione del concetto con le finzioni concettuali; relazione, che non è d'identità, e nemmeno di contrarietà, ma, semplicemente, di diversità.

Concetti puri e pseudoconcetti.

Rimane la questione terminologica, e questa, come sempre, ha scarsa importanza. « Finzione concettuale » è un modo di dire; e nessuno vorrà battagliare contro i modi di dire. Noi, per brevità, le chiameremo *pseudoconcetti*; e, per chiarezza, chiameremo, i concetti veri e proprî, *concetti puri*. Questo termine ci sembra piú opportuno anche di quello d'*idee* (concetti puri), contrapposte a *concetti logici* (pseudoconcetti), come si chiamavano, un tempo, nelle scuole. È da ricordare, per altro, che gli pseudoconcetti, quantunque nel loro nome entri la parola « concetto », non sono concetti, non ne costituiscono una specie, né ga-

reggiano con essi (salvo che non si facciano gareggiare a forza); e che i concetti puri non hanno, accanto a sé, i concetti impuri, i quali non sono, veramente, concetti. Ogni vocabolo ha in sé, piú o meno, l'appicco per gli equivoci, perché si aggira in questo basso mondo, che è pieno di tranelli; la ricerca di vocaboli, che impediscano assolutamente gli equivoci, è vana, perché bisognerebbe, anzitutto, tarpare le ali allo spirito umano. Possiamo preferire l'un vocabolo all'altro, secondo le contingenze storiche; e, per conto nostro, preferiamo quelli di pseudoconcetto e di concetto puro, non foss'altro per ricordare la modestia ai foggiatori delle finzioni concettuali e fare risplendere sulle loro teste la luce della sola forma vera di concetto, che è la logicità stessa nella sua universalità e nel suo rigore. Come non essere d'avviso che la scelta è ben fatta, se questa denominazione di concetto puro piace ai pochi, ma spaventa i molti e irrita i moltissimi, peggio del panno rosso agitato agli occhi del toro; e se, come ogni medicina efficace, provoca la reazione nell'organismo del malato?

III

I CARATTERI E IL CARATTERE DEL CONCETTO

Da quel che si è detto finora, si possono raccogliere i caratteri del concetto puro, o concetto senz'altro.

Espressività.

Il concetto ha il carattere dell'espressività; vale a dire, è prodotto conoscitivo, e, quindi, espresso o parlato; non già atto muto dello spirito, quale sarebbe un atto pratico. Per mettere a una prima prova l'effettivo possesso di un concetto, si può fare uso dell'esperimento, altra volta consigliato: invitare, cioè, colui, che asserisce di avere quel possesso, a esporlo con parole e con altri mezzi di espressione (simboli grafici, e simili). Se colui si rifiuta e dice che il suo concetto è cosí profondo che le parole non valgono a tradurlo, si può essere sicuri o che egli s'illude di avere un concetto e ha soltanto torbidi fantasmi e mozziconi d'idee; ovvero che il profondo concetto è da lui presentito, è in via di formazione, e sarà, ma non è ancora, posseduto. Ciascuno di noi sa che, quando si trova nel piú forte della meditazione, dell'interiore battaglia, di quella vera agonia (perché morte di una vita e nascita di un'altra), che è la scoperta di un concetto, può discorrere, sí, del suo stato d'animo, delle sue speranze e timori, dei barlumi che gli appaiono e delle tenebre che lo invadono; ma non già comunicare ancora

il suo concetto, il quale non è ancora tale, perché non ancora esprimibile.

Universalità.

Se questo carattere dell'espressività è comune al concetto e alla rappresentazione, proprio del concetto è quello dell'universalità; ossia della trascendenza rispetto alle singole rappresentazioni, per la quale nessuna, o nessun numero di queste, è in grado di adeguare il concetto. Tra l'individuale e l'universale non c'è mezzo termine: o c'è il singolo, o c'è il tutto, in cui quel singolo rientra con tutti i singoli. Un concetto, che venga provato non universale, è, per ciò stesso, confutato come concetto. Non altrimente procedono le nostre confutazioni filosofiche. La Sociologia, p. e., asserisce il concetto di società, come concetto rigoroso e principio di scienza; e la critica della Sociologia prova che il concetto di società è, non già universale, ma individuale, riferentesi agli aggruppamenti di taluni esseri, che la rappresentazione ha messo innanzi al sociologo, e che egli ha isolati arbitrariamente da altri complessi di esseri, che la rappresentazione anche gli metteva o poteva mettergli innanzi. La teoria della tragedia pone il concetto del tragico e da esso deduce questo o quel necessario requisito della tragedia; e la critica dei generi letterarî dimostra che il tragico non è concetto, ma gruppo mal delimitato di rappresentazioni artistiche, che hanno tra loro alcune estrinseche simiglianze; e, perciò, non può servire di base a nessuna teoria. Per converso, stabilire un'universalità, che prima mancava, è la gloria del pensiero veramente scientifico; onde si chiamano inventori coloro che mettono in luce le connessioni di rappresentazioni, o di gruppi rappresentativi, o di concetti, che si avevano prima disgregati; ossia, universalizzano. Cosí, si è creduto, un tempo, che la volontà e l'azione fossero concetti distinti; ed è stato progresso unificarli, creando il concetto, veramente universale, della volontà, che è, in-

sieme, azione. Cosí anche, si reputava che l'espressione del linguaggio fosse cosa diversa dall'espressione dell'arte; ed è stato progresso universalizzare l'espressione dell'arte, estendendola al linguaggio; o quella del linguaggio, estendendola all'arte.

Concretezza.

Non meno proprio del concetto è l'altro carattere della concretezza; vale a dire, che, se il concetto è universale e trascendente rispetto alla singola rappresentazione, è, poi, immanente nella singola e, perciò, in tutte le rappresentazioni. Il concetto è l'universale rispetto alle rappresentazioni, e non si esaurisce in nessuna; ma, giacché il mondo della conoscenza è mondo di rappresentazioni, il concetto, se non fosse nelle rappresentazioni stesse, non sarebbe in nessuna parte: sarebbe in un altro mondo, che non si può pensare e, perciò, non è. La sua trascendenza, dunque, è, insieme, immanenza; come quel tale linguaggio veramente letterario, che Dante vagheggiava, il quale, rispetto alle parlate delle varie parti d'Italia, *in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla*. Se di un concetto si prova che è inapplicabile alla realtà, e, cioè, non è concreto, si viene, insieme, a confutarlo in quanto concetto vero e proprio. È astrazione (si dice), non è realtà; non ha concretezza. A questo modo, p. e., è stato confutato il concetto dello spirito, in quanto diverso dalla natura (spiritualismo astratto); o del bene, come modello posto sopra del mondo reale; o degli atomi, come componenti la realtà; o delle dimensioni dello spazio; o della varia quantità del piacere e del dolore, e simili. Tutte cose, che non si ritrovano in nessuna parte del reale, non essendovi né una realtà meramente naturale ed estranea allo spirito; né un mondo ideale fuori di quello reale; né uno spazio a una o a due dimensioni; né un piacere o dolore omogeneo con un altro e, perciò, maggiore o minore di un altro; e, perciò, cose tutte che non nascono da un pensare concreto e non sono concetti.

L' universale-concreto, e la formazione degli pseudoconcetti.

Espressività, universalità, concretezza sono, dunque, tre caratteri del concetto, ricavati da quanto si è finora esposto. L'espressività afferma che il concetto è atto conoscitivo, ed esclude che sia meramente pratico, come si pretende, in vario senso, dai mistici e dagli arbitraristi o finzionisti. L'universalità afferma che esso è un atto conoscitivo *sui generis*, l'atto logico; ed esclude che sia intuizione, come si pretende dagli estetisti; o gruppo d'intuizioni, secondo che è asserito nella dottrina degli arbitraristi o finzionisti. La concretezza afferma che l'atto logico universale è, insieme, pensamento della realtà; ed esclude che esso possa essere universale e vuoto, universale e inesistente, secondo che è sostenuto in una parte speciale della dottrina degli arbitraristi. Ma quest'ultimo punto ha bisogno di un chiarimento, che ci conduce a enunciare in modo esplicito un'importante divisione degli pseudoconcetti, che si è menzionata, finora, come per incidente.

Pseudoconcetti empirici e pseudoconcetti astratti.

Gli pseudoconcetti, falsificando i concetti, non possono imitarli scrupolosamente, perché, se cosí facessero, non sarebbero pseudoconcetti, ma concetti; non imitazione, ma la realtà stessa imitata. Un attore, che, fingendo di ammazzare sulle scene il suo rivale in amore, ammazzasse per davvero il suo collega, realmente suo rivale, sarebbe, non piú attore, ma uomo pratico e assassino. Se, dunque, innanzi alle rappresentazioni, e nell'accingersi a formare gli pseudoconcetti, si pensassero le rappresentazioni secondo quella universalità, che è insieme concretezza, propria del concetto vero; secondo quella trascendenza, che è insieme immanenza (e si dice, perciò, trascendentalismo), si formerebbero concetti veri. Il che, infatti, cápita sovente, come si può vedere in certe trattazioni, che vorrebbero essere empiriche e arbitrarie, e dalle quali, *currenti rota, non urceus, sed amphora exit.* I loro autori, tratti da profondo e irrefrenabile senso filosofico, abban-

donano via via, e quasi inconsapevolmente, il proposito iniziale, e dànno, in luogo degli pseudoconcetti promessi, concetti veri e proprî: sono filosofi, camuffati da empirici. Per foggiare pseudoconcetti, bisogna cominciare, dunque, dal dividere arbitrariamente in due l'esigenza unica della logicità, la trascendenza immanente, o universalità concreta; e formare pseudoconcetti, che sieno concreti senza essere universali, o universali senza essere concreti. Altro modo non c'è, per falsificare il concetto: chi lo vuole falsificare cosí compiutamente da rendere l'imitazione irriconoscibile, non lo falsifica, ma lo produce; non si tiene di fuori, ma si lascia afferrare dalle spire di esso; non inventa un congegno pratico, ma pensa. Quell'unico modo si specifica, perciò, in due modi particolari; dei quali si sono già recati esempî, analizzando gli pseudoconcetti della casa, del gatto, della rosa, che sono concreti senza universalità; e quelli del triangolo e del moto libero, che sono universali senza concretezza. Non ci resta, dunque, altro da fare che battezzarli; prescegliendo alcuni dei tanti nomi che si adoperano, e che si adoperano spesso, ora per l'una, ora per l'altra delle due forme, o indifferentemente per entrambe; e dando a ciascuna di esse un nome particolare, che resterà costante in questa trattazione. Diremo, dunque, i primi, ossia quelli concreti senza universalità, pseudoconcetti empirici; e i secondi, ossia quelli universali senza concretezza, pseudoconcetti astratti; o, sottintendendo, per brevità, la denominazione generica (pseudo), concetti empirici e concetti astratti.

Gli altri caratteri del concetto puro.

Cosicché, dei tre caratteri del concetto messi in rilievo, il secondo e il terzo ne costituiscono, come ora si può vedere, uno solo, enunciato in duplice modo soltanto allo scopo di negazione e polemica contro la duplice unilateralità dei concetti empirici e di quelli astratti. Ma, d'altra parte, è facile notare che i caratteri del concetto non si

esauriscono nei due che resterebbero, ossia nella espressività o conoscibilità, e nella trascendentalità o universalità concreta. Altri se ne potrebbero addurre a ragione, quali sarebbero quelli della spiritualità, dell'utilità, della moralità; sui quali non ci fermeremo, perché o appartengono ai presupposti generali della Logica, ossia al concetto fondamentale della Filosofia come scienza dello spirito; o vengono piú opportunamente rischiarati nelle altre parti di questa Filosofia. Il concetto ha carattere di spiritualità e non di meccanicità, perché la realtà è spirituale e non meccanica; e, per questa ragione, è da rifiutare ogni teoria meccanistica o associazionistica della Logica, come sono da rifiutare le stesse dottrine nell'Estetica, nell'Economia e nell'Etica. Una speciale discussione di queste vedute ci sembra superflua, perché esse vengono discusse e negate, ossia superate, in ogni rigo della nostra trattazione. Il concetto ha carattere di utilità, perché, se la forma teoretica dello spirito è distinta da quella pratica, non è meno vero, per la legge dell'unità dello spirito, che il pensare è, insieme, atto di volere; e, perciò, esso, come ogni atto di volere, è teleologico, non antiteleologico; utile, non già inutile. E ha, infine, carattere di moralità, perché l'utilità di esso non è meramente individuale, ma, anzi, è sottomessa e assorbita nell'attività morale dello spirito; di guisa che il pensare, ossia il cercare e raggiungere il vero, è, insieme, concorrere al progresso, all'elevazione dell'Umanità e della Realtà, negarsi e superarsi in quanto individuo singolo, e servire Dio.

La parvenza della molteplicità e l'unità di carattere del concetto.

Certamente, la forma, nella quale l'ordine del discorso ci ha portati a stabilire i caratteri del concetto, e che è quella dell'enumerazione, essendo l'un carattere connesso con l'altro per mezzo di un « anche », è, logicamente, forma assai rozza, e deve essere affinata e corretta. Anzitutto, se abbiamo parlato di caratteri del concetto, ciò abbiamo

fatto per aderire al modo comune di esprimersi; il concetto non può avere caratteri, al plurale, ma carattere, quel solo carattere, che gli è proprio. Quale questo sia, si è visto: il concetto è universale-concreto; due parole, le quali designano una cosa sola, e possono, anche grammaticalmente, diventare una: quella di « trascendentale », o altra che si scelga delle già coniate o piaccia coniare a nuovo. Le altre determinazioni non sono caratteri del concetto, ma affermano le relazioni di esso con l'attività spirituale in genere, di cui è forma speciale, e con le altre forme speciali di questa attività. Nella prima relazione, il concetto è spirituale; in relazione con l'attività estetica, è conoscitivo o espressivo, e rientra nella generale forma teoretico-espressiva; in relazione con l'attività pratica, non è, in quanto concetto, né utile né morale, ma, in quanto atto concreto dello spirito, deve dirsi, anche, utile e morale. L'esposizione dei caratteri del concetto, pensata correttamente, si risolve nell'esposizione compendiosa di tutta la Filosofia dello spirito, nella quale il concetto prende il suo posto, col suo unico carattere, ossia con sé stesso.

Obiezione circa l'irrealtà del concetto puro e l'impossibilità di dimostrarlo.

Ma questa dichiarazione, se ci salva dalla taccia di aver dato un'esposizione empirica del non empirico Concetto del concetto, commettendo un errore giustamente rimproverato ai logici (i quali, sovente, si sono creduti in diritto di trattare senza logica la Logica; forse al modo stesso che i custodi di luoghi sacri, per troppa dimestichezza, sogliono mancare a questi di rispetto), ci fa cadere sotto una censura assai piú aspra; la quale, se, in ultimo, riesce inoffensiva, è, di certo, assai ciarliera e strepitosa. Perché (si dice) i pretesi caratteri del concetto, per vostra stessa confessione, non sono altro che le relazioni di esso con le altre forme dello spirito; e il solo carattere, che gli sia proprio, è quello dell'universalità-concretezza, cioè di essere sé medesimo, giacché « universale-

concreto » è sinonimo di « concetto », e all'inverso. Dunque, dopo tanti sforzi, il vostro concetto del concetto si dissipa in una tautologia. Dateci una dimostrazione di quel che affermate, o una determinazione non tautologica; e noi potremo formarci una qualche idea del vostro concetto puro. Altrimente, ne potrete discorrere all'infinito; e per noi sarà sempre come l' « araba fenice », di metastasiana memoria: « che vi sia, voi lo dite; dove sia, nessun lo sa ».

Pregiudizio intorno all'indole della dimostrazione.

In fondo a tale insoddisfazione, e alla relativa pretesa, si ritrova, anzitutto, un pregiudizio, di origine scolastica, intorno a quel che si chiama dimostrazione. S'immagina, cioè, che la dimostrazione sia come un irresistibile congegno, che afferri il discente pel collo e, nolente e repugnante, lo trascini dove egli non vuole e il docente vuole, e lo lasci a bocca aperta innanzi al vero, a lui estraneo, e al quale deve, *obtorto collo*, piegarsi. Ma, di siffatte dimostrazioni costrittive, non ce ne sono per nessuna forma di conoscenza; anzi, per nessuna forma di vita spirituale; né c'è una verità fuori del nostro spirito. Non che la verità presupponga la fede, come si dice comunemente, subordinando la razionalità a non si sa quale irrazionalità; ma la verità è fede, fiducia in sé medesima, certezza di sé medesima, libero spiegamento delle forze interiori. La luce è in noi; quelle sequele di suoni, che sono le così dette dimostrazioni, servono soltanto ad aiutarci nello sgombrare i velami e nel dirigere lo sguardo; ma, per sé prese, non hanno potere alcuno di fare aprire gli occhi a chi ostinatamente li voglia tenere chiusi. Innanzi a repugnanze e ribellioni di questa fatta, i pedagoghi del buon tempo antico ricorrevano, non già a dimostrazioni, ma, come si sa, al cavalletto e alle nerbate: tanto erano persuasi che la dimostrazione della verità vuole i ben disposti, e, cioè, i disposti a ripiegarsi su di sé e cercare in sé. C'è modo di dimostrare ad alcuno, che neghi la bellezza del

canto di Farinata, e non voglia né raccogliere l'animo in quella sublime poesia, né compiere i lavori preparatorî per raggiungere la possibilità di tale raccoglimento, né, d'altra parte, umilmente confessare la propria incapacità o impreparazione, — c'è modo di dimostrargli, costrittivamente, che quel canto è bello? La sapienza critica di Francesco de Sanctis, innanzi a una situazione come questa, si sentirebbe disarmata e impotente. C'è modo di dimostrare a chi, di proposito deliberato, neghi fede a qualsiasi autorità e documento, e rompa la tradizione onde siamo avvinti al passato, che Milziade vinse a Maratona, o che Demostene lottò tutta la vita contro la potenza macedone? Le pagine di Erodoto e le orazioni di Demostene sarebbero da lui messe in dubbio a capriccio; e nessun ragionamento potrebbe reprimere quello scapricciamento. Che piú? Perfino nell'aritmetica, per la quale esistono macchine calcolatorie, la dimostrazione costrittiva è impossibile. Avrete un bel sollevare, a chi ripugna, due dita di una mano, e poi il terzo e il quarto, per mostrargli che due e due fanno quattro; egli vi risponderà che non ne è persuaso; né, infatti, potrà esserne persuaso se non compie quella interiore sintesi spirituale, per cui due volte due e quattro si svelano due nomi di una medesima cosa. Chi aspetta, dunque, una dimostrazione costrittiva dell'esistenza del concetto puro, aspetta invano. Da nostra parte, non possiamo dargli se non quello che gli stiamo dando: un discorso, rivolto a chiarire le difficoltà, e a mostrare come, mediante il concetto puro, s'illuminino i problemi tutti, concernenti la vita dello spirito, e, senza di esso, non si capisca piú nulla.

Pregiudizio circa la rappresentabilità del concetto.

Ma a codesta idea stravagante circa la dimostrazione si accompagna un altro pregiudizio, forse anche piú tenace del primo. Abituati, come si è, a moversi tra le cose, a vederle, ad ascoltarle, a toccarle, riflettendo appena,

e fuggevolmente, ai processi spirituali che producono quella visione, udizione e tastamento; quando, poi, si prende a trattare una questione filosofica, e a concepire un concetto (e, in ispecie, quando bisogna concepire a dirittura il concetto del concetto), non si sa smettere dal richiedere proprio ciò, a cui, nella nuova ricerca, è forza rinunziare, e si è già rinunziato, pel fatto stesso che si è entrati in essa: l'elemento rappresentativo, qualcosa che si veda, si oda e si tocchi. Press'a poco come se un novizio, entrando in convento, dopo avere pronunziato solenne voto di castità, domandasse per prima cosa, nel prendere possesso della sua cella, dove è la donna che gli sarà compagna in quella vita; al che si udrà rispondere che la sua sposa, in quel luogo, non può essere se non una sposa ideale, la santa Religione, o la santa Madre Chiesa.

Proteste dei filosofi contro questi pregiudizî.

Tutti i filosofi sono stati costretti a protestare innanzi alla richiesta, che si sono sentiti rivolgere, di una impossibile dimostrazione estrinseca, e di un qualcosa di rappresentativo, in un campo in cui la rappresentazione è oltrepassata. « Nel nostro sistema (diceva il Fichte), bisogna fare di sé stesso la base della propria filosofia; e, per conseguenza, quel sistema deve apparire senza base a chi non è in grado di compiere quell'atto. Ma costui può essere in precedenza assicurato che neanche altrove troverà mai alcuna base, se non si procura quella, o non se ne vuole contentare. Conviene che la nostra filosofia professi ciò a voce alta, perché le sia risparmiata la pretesa di andare dimostrando agli uomini dall'esterno quello, che è necessario creare in sé medesimi »[1]. Lo Schelling paragonava l'ottusità filosofica, per l'appunto, all'ottusità estetica: « Dalla realtà comune vi sono due sole vie di uscita: la Poesia, che ci trasporta in un mondo ideale, e la Filosofia, che fa

---

[1] *System der Sittenlehre* (in *Sämmtl. Werke*), IV, p. 26.

sparire totalmente al nostro sguardo il mondo reale. Non si vede perché dovrebbe essere più generalmente diffuso il senso per la Filosofia, che quello per la Poesia... »[1]. E l'Hegel, dando dilucidazioni che fanno proprio al caso nostro: « Ciò che si chiama l'incomprensibilità della Filosofia, nasce, in parte, da un'incapacità (che in sé è soltanto mancanza di abitudine) a pensare astrattamente, cioè a tenere fermi innanzi allo spirito pensieri puri e moversi in essi. Nella nostra coscienza ordinaria, i pensieri sono vestiti e uniti con la consueta materia sensibile e spirituale; e, nel nostro ripensare, riflettere e ragionare, mescoliamo sentimenti, intuizioni e rappresentazioni con pensieri: in ogni proposizione di contenuto affatto sensibile (p. e.: questa foglia è verde), sono già mescolate categorie, come l'essere e l'individualità. Ma è ben altro prendere a proprio oggetto i pensieri per sé stessi, senz'alcun miscuglio. — L'altra cagione d'incomprensibilità è l'impazienza onde si pretende avere innanzi in forma di rappresentazione ciò che, nella coscienza, sta soltanto come pensiero e concetto. E si ode dire che non si sa che cosa si debba pensare in un concetto, che si è già appreso: ora, in un concetto non c'è da pensare altro che il concetto stesso. Ma il senso di quel detto è, che si vuol avere una rappresentazione nota e ordinaria. Alla coscienza sembra come se, col toglierle la rappresentazione, le sia tolto il terreno, che era suo fermo e abituale sostegno. Quando è trasportata nella pura regione dei concetti, non sa più in qual mondo si sia. — Si stimano, perciò, meraviglie di comprensibilità quegli scrittori, predicatori, oratori, ecc., che ai loro lettori o ascoltatori offrono cose che

---

[1] *Idealismo trascendentale,* trad. Losacco, p. 19.

essi già sanno a mente, che sono loro familiari, e che si comprendono da sé »[1].

Ragione del loro risorgere perpetuo.

Tutti hanno cosí protestato, e tutti cosí protesteranno ancora, nei secoli dei secoli, perché quella insofferenza, quella inaccomodabilità, quel recalcitrare innanzi al penosissimo sforzo di dover abbandonare (sia pure per un istante solo, e per riconquistarlo in piú saldo possesso) il mondo sensibile, si rinnoveranno in perpetuo. Sono i dolori di parto del Concetto, per sfuggire ai quali non valgono né propositi di verginità né manovre di procurato aborto. Bisogna sottostarvi, perché quella legge del Concetto (« partorirai con dolore ») è, insieme, legge della vita.

---

[1] *Enciclopedia,* trad. Croce, § 3, osserv.

IV

Le dispute circa la natura del concetto

Le dispute circa la natura del concetto hanno avuto origine, talvolta (segnatamente nel recente periodo di barbarie filosofica, « che nel pensier rinnova la paura », donde siamo a fatica usciti), da pregiudizî materialistici, meccanistici e naturalistici. Perciò, come si è già accennato, è accaduto che si sia discusso se il concetto si debba considerare logico o psicologico, prodotto di sintesi o di associazione, di associazione individuale o ereditaria; controversie, che, per la ragione anche di sopra accennata, non spenderemo tempo a illustrare.

Dispute di provenienza materialistica.

Né daremo attenzione all'altra controversia, se i concetti sieno valori o fatti, se operino solamente come norme o anche come forze effettive del reale; perché la divisione di valori e fatti, di norme ed effettualità (di *Gelten* e *Sein*, come si dice nella terminologia germanica), è, anch'essa, oltrepassata e unificata, implicitamente ed esplicitamente, in tutta la nostra filosofia. Se il concetto, ossia il pensiero, vale, non può valere se non perché È; se la norma del pensiero opera come norma, ciò vuol dire che essa è il pensiero stesso, norma a sé stesso, ed elemento costitutivo della realtà. Un valore, che non sia realtà, non si trova in nessuna forma di vita spirituale; non si trova nell'arte, dove non si conosce altra bellezza se non quella

Il concetto come valore.

che è l'arte stessa; non nella morale, dove non si conosce nessuna bontà se non quella che è l'azione stessa, diretta all'universale; e non si trova, neppure, nella vita del pensiero. Il concetto vale, perché è; ed è, perché vale.

Realismo e nominalismo.

Ma il grosso di codesti dissidî, durati per secoli e ancora vivi, ha per sostegno la confusione tra concetti e pseudoconcetti, e la consecutiva pretesa di definire il concetto, negando l'una o l'altra di quelle due forme. Qui è la genesi delle due scuole opposte dei realisti e nominalisti, che si sono chiamate anche, ai tempi nostri, dei razionalisti ed empiristi (arbitraristi, convenzionalisti, finzionisti). I realisti sostengono che i concetti sono reali, ossia rispondono a realtà; e i nominalisti, che essi sono semplici nomi per designare rappresentazioni e gruppi di rappresentazioni, o, come ora si dice, etichette e cartellini, applicati sulle cose per riconoscerle e ritrovarle. Per gli uni, delle rappresentazioni altra superiore elaborazione non è possibile se non quella concettuale e universalizzante; per gli altri, non è possibile se non quella consistente nella già descritta mutilazione e riduzione e finzione, rivolta a scopi pratici.

Critica di entrambi.

Conseguenza di codeste affermazioni unilaterali è stato che i realisti hanno definito come concetto e, quindi, come avente carattere universale, qualsiasi piú rozzo pseudoconcetto: non soltanto il cavallo, il carciofo, la montagna, ma anche, logicamente, la tavola, il letto, la sedia, il bicchiere, e via dicendo; e si sono esposti, fin dall'antichità, alle sarcastiche e irresistibili obiezioni, che c'è il cavallo ma non la cavallinità, la tavola ma non la tavolinità. Questa concettualizzazione degli pseudoconcetti è stato il loro vero e proprio errore; non già l'avere dato realtà empirica ai concetti, mettendoli come esseri singoli accanto a esseri singoli; stravaganza, che è dubbio se sia stata mai asserita sul serio da nessun uomo mediocremente sen-

nato. I realisti, che rendessero reali i concetti in questo significato, li renderebbero, insieme, irreali, ossia singoli e contingenti, e bisognosi di un superamento mediante i veri concetti. I nominalisti, d'altra parte, hanno considerato come arbitrî e meri nomi tutti i presupposti della loro vita mentale: l'essere e il divenire, la qualità e la finalità, la bontà e la bellezza, il vero e il falso, lo spirito e Dio; e sono caduti, senz'avvedersene, in contradizioni inestricabili, e nello scetticismo logico.

Il realismo vero.

È chiaro, ormai, che la secolare disputa non si può risolvere in favore dell'una o dell'altra delle due parti contendenti, le quali hanno entrambe ragione in quel che affermano e torto in quel che negano, ossia hanno ragione e torto insieme. Le due forme di prodotti spirituali, di cui ciascuna di quelle scuole, nelle sue affermazioni, mette in rilievo una sola, esistono tutte due, effettivamente; né sono l'una in antitesi dell'altra, come il razionale verso l'irrazionale. La vera dottrina del concetto è realismo, che non nega il nominalismo, ma lo colloca a suo posto, e stabilisce con lui rapporti leali e senza equivoci.

Risoluzione di altre difficoltà sulla genesi dei concetti.

Per effetto dello stabilimento di tali rapporti, si esce dal *circolo* vizioso, che tanta ambascia ha dato ad alcuni logici, i quali, messisi a spiegare nominalisticamente la genesi dei concetti, erano costretti poi, nel condurre fino in fondo la loro dottrina, ad ammettere la *necessità dei concetti come fondamento per la genesi dei concetti*; e credevano di cavarsi d'imbarazzo, distinguendo due ordini di concetti, primarî e secondarî, modelli formativi e formazioni secondo modelli; e riproducendo, per tal modo, sotto sembiante di soluzione, il problema, insoluto. Con diverse parole, altri confessavano lo stesso imbarazzo, procurando di ricavare i concetti dall'*esperienza*, ma riconoscendo al tempo stesso che ogni esperienza presuppone un'*anticipazione ideale*; ovvero dicendo che

il concetto fissa i caratteri essenziali delle cose, e, insieme, che i caratteri essenziali sono indispensabili per fissare il concetto; o, infine, facendo formare i concetti in base a categorie, le quali, com'essi le enumeravano e intendevano, non erano già categorie e funzioni, ma concetti. Concetti primarî, modelli formativi, anticipazioni ideali, concetti essenziali, concetti-categorie, e simili, non sono altro se non varianti verbali dei concetti puri; presupposto necessario, come sappiamo, dei concetti impuri o pseudoconcetti.

Dispute aventi origine dalla trascurata distinzione dei concetti empirici e astratti.

Altre dispute, assai polisense e disordinate, intorno alla natura del concetto, acquistano significato piú preciso, allorché si riportino alla già indicata suddivisione degli pseudoconcetti in empirici o rappresentativi, e in astratti. Cosí si spiega perché si sia domandato se i concetti sieno concreti o astratti, generali o universali, contingenti o necessarî, approssimativi o rigorosi; se si ricavino a posteriori o a priori, per induzione o per deduzione, per sintesi o per analisi; e via dicendo. Anche questa serie di dispute non si può risolvere se non dando torto e ragione insieme a ciascuno dei contendenti, e mostrando che gli pseudoconcetti (che sono qui soli in questione) si costruiscono per analisi, per deduzione, a priori, e hanno carattere di astrattezza, di rigore, di universalità, di necessità, se si tratta di pseudoconcetti astratti, e, cioè, di finzioni vuote, fuori dell'esperienza; — e si costruiscono, invece, per sintesi, per induzione, a posteriori, e hanno carattere di concretezza, di approssimazione, di mera generalità, di contingenza, se sono pseudoconcetti empirici o rappresentativi, e, cioè, aggruppamenti di rappresentazioni, che non escono dalla rappresentazione e dall'esperienza. Anzi, sotto quest'ultimo aspetto, non si aveva torto nel negare ogni differenza tra concetto (rappresentativo) e rappresentazione

generale. Che quest'ultima sia prodotto di meccanismo psichico o associazione, e l'altro di teleologismo, è falso, perché niente di meccanico è nello spirito; e la rappresentazione generale, se è prodotto dello spirito, è teleologica quanto l'altro, anzi è tutt'una con l'altro. Ubbidisce, come quello, alla legge di economia, ossia agli scopi pratici, già chiariti, di comodo e utilità.

Incrocio delle varie dispute.

Ma queste ultime dispute si sono incrociate con quella, da noi esaminata in primo luogo, tra realismo e nominalismo, e ne hanno preso, talvolta, il significato. Il che è da tenere presente per orientarsi nella selva selvaggia. Il concetto è a priori o a posteriori? universale o generale? necessario o contingente? Queste e altrettali formole interrogative erano intese, talvolta, come equivalenti alle altre: è reale o nominale? verità o finzione?

Altre dispute logiche.

Dalle non chiarite confusioni tra concetti e pseudoconcetti, concetti empirici e concetti astratti, derivano anche alcuni problemi di Logica, non mai risoluti in modo soddisfacente. È vero o no che ogni concetto debba avere quale necessario appoggio una rappresentazione individuale, tolta dal proprio ámbito? Sono possibili concetti di cose, ossia che a ogni cosa corrisponda uno speciale concetto? È possibile concetto dell'individuo? Queste tre domande possono ricevere risposta affermativa, negativa e affermativo-negativa, secondo che si riferiscano al concetto empirico, al concetto astratto o al concetto puro.

L'accompagnamento rappresentativo del concetto.

Infatti, circa la prima domanda, è da negare recisamente che il concetto astratto abbia bisogno di una rappresentazione singola per suo appoggio necessario: il triangolo geometrico, in quanto tale, non è né bianco né nero, né di questa o quella grandezza; se la rappresentazione di un particolare triangolo vi si unisce, il geometra ne la discaccia. Ma altrettanto assolutamente è da affermare che un concetto empirico o rappresentativo ha sempre un'im-

magine per suo sostegno; il concetto del gatto, l'immagine di un gatto: ogni libro di zoologia è accompagnato da figure. L'immagine, si potrà variare, ma non mai sopprimere; e variare dentro certi limiti, perché, se questi si oltrepassano, il concetto stesso si sforma e dissipa. Cosí, pel concetto di gatto, si potrà rappresentare un gatto bianco o nero o rosso, piccolo o grosso; ma, se al gatto, che serve da simbolo della finzione, si dà colore scarlatto o grandezza di elefante, il concetto deve essere mutato. Quel concetto ha ai suoi ordini le immagini di gatti, su cui è stato formato e che, come sappiamo, sono sempre di numero finito. In ultimo, riferendosi al concetto puro, è da dire, a volta a volta, che ogni immagine e nessuna immagine è simbolo di esso; come ogni filo d'erba (secondo diceva il Vanini) rappresenta Dio, e un numero d'immagini, per stragrande che sia, non basta a rappresentarlo.

Il concetto della cosa e il concetto dell'individuo.

Similmente, circa la seconda, è da rispondere che il concetto empirico non è altro se non concetto di cose, ossia aggruppamento di un certo numero di cose, sotto una o altra di esse, che funziona da tipo; che il concetto astratto è, per definizione, la non-cosa, l'irrappresentabile; e che il concetto puro è concetto di ogni e di nessuna cosa. E, circa la terza, che se il concetto astratto è affatto ripugnante all'individualità; e il concetto puro si posa, senza soffermarsi, in ogni individualità e, in quanto le pensa tutte, le rende, in certo modo, tutte concetto, e, in quanto le oltrepassa, le nega come tali; — il concetto empirico può essere, perfino, c o n c e t t o d e l l ' i n d i v i d u a l e. Perché, se, nella realtà, l'individuo è la situazione dello spirito universale in un determinato istante; nella considerazione empirica, l'individuo diventa qualcosa d'isolato, di ritagliato e di chiuso in sé; al quale si può, per tal modo, attribuire una costanza rispetto alle vicende della vita ch'egli vive: vita, che viene atteggiata, allora, quasi come

le determinazioni individuali di un concetto. Socrate è la vita di Socrate, inseparabile dalla vita tutta del tempo in cui si svolse; ma, empiricamente, si può costruire (e può essere utile costruire) il concetto di un Socrate, polemista, educatore, fornito di calma imperturbabile, del quale il Socrate, che mangiò, bevve e vestí panni, e visse tra questi e quegli avvenimenti, sarebbe stato l'incarnazione. Dunque, come delle cose, cosí anche degl'individui, si può formare lo pseudoconcetto, o, per dirla al modo che ora piace, l'idea platonica.

Ragioni, leggi e cause.

È bene anche notare che addurre le ragioni, le leggi, le cause delle cose e della realtà, tanto vale quanto stabilirne i concetti; e, poiché, con questo vocabolo, si sono denominati, a volta a volta, cosí i concetti puri come quelli empirici e astratti, le ragioni, le leggi e le cause sono state riferite, a volta a volta, a verità e a finzioni. Sarebbe osservazione da vocabolario soggiungere che, in genere, la parola « ragione » si è usata soltanto per le ricerche dei concetti puri e astratti, quella di « causa » pei concetti empirici, e quella di « legge » quasi alla pari per tutti e tre, ma un po' piú, forse, pei concetti empirici e astratti, che non per quelli puri. Ma alla confusione delle tre forme anzidette di prodotti spirituali è da attribuire l'essersi discusso, p. e., se, oltre i concetti delle cose, vi sieno concetti di leggi; con che si voleva domandare, in fondo, se, oltre i concetti empirici, vi sieno concetti astratti e concetti puri.

Intelletto e Ragione.

La profonda diversità dei concetti e degli pseudoconcetti suggerí (nel tempo in cui si solevano rappresentare le forme o gradi dello spirito come facoltà) la distinzione tra due facoltà logiche, le quali si dissero Intelletto (o, anche, intelletto astratto), e Ragione. Di queste, la prima era formatrice di ciò che ora chiamiamo pseudoconcetti; la seconda, dei concetti puri.

L'intelletto astratto e la sua indole pratica.

Ma, nel postulare le due facoltà, non si colse con esattezza il carattere proprio dell'una e dell'altra; e si cadde nell'errore, che già abbiamo avuto occasione di criticare, concependo l'Intelletto come facoltà di conoscenza, che o vive nel falso, o si limita a preparare il materiale per la facoltà superiore, alla quale fornirebbe un primo e imperfetto abbozzo del concetto. La facoltà da postulare doveva essere, invece, di natura, non già teoretica, ma pratica. Se, poi, alla produzione degli pseudoconcetti sia da serbare il nome d' « Intelletto », ovvero ridare a questo il significato puramente teoretico, che aveva prima, e farlo, perciò, sinonimo di « Ragione », è questione terminologica, di scarso interesse. Si può osservare soltanto che sarà assai difficile togliere, ormai, all' « Intelletto », alle « formazioni intellettuali », e all' « intellettualismo » il sospetto e discredito, gettatovi sopra dalla grande storia filosofica della prima metà del secolo XIX; tanto che, solamente dove cada in acconcio uno stile piuttosto popolare, Intelletto e Ragione si possono usare promiscuamente.

Con maggiore verità, la Ragione fu considerata come unificatrice di ciò che l'Intelletto aveva diviso; e, perciò, dell'astrazione e della concretezza, della deduzione e dell'induzione, dell'analisi e della sintesi. Con maggiore verità, quantunque l'esattezza completa avrebbe qui richiesto che, non tanto alla Ragione si desse il potere di unificare l'indebitamente diviso, quanto all'Intelletto, cioè alla facoltà pratica, quello di dividere estrinsecamente ciò che per la Ragione non è mai diviso: potere, che l'Intelletto, quale facoltà pratica, serba ed esercita in modo, non già patologico, ma fisiologico.

La sintesi di teoretico e pratico e l'intuizione intellettuale.

L'incompleta esplorazione del cosí detto Intelletto, al quale, pure considerandolo in modo peggiorativo, si conservava carattere teoretico, ebbe per conseguenza che alla Ragione stessa si finisse con l'attribuire carattere, non più

teoretico, o, per meglio dire, piú che teoretico. Il conoscere, presentandosi nella forma dell'Intelletto, parve inadeguato al vero; a raggiungere il quale interveniva la Ragione o il procedere speculativo, sintesi della teoria e della pratica, conoscere che è operare e operare che è conoscere. Talvolta, la stessa Ragione, cosí trasfigurata, sembrò insufficiente, a causa dei procedimenti raziocinativi, a lei provenienti dall'Intelletto, e da essa assorbiti; e la facoltà suprema del vero fu concepita, non come logicità, ma come intuizione: intuizione diversa da quella puramente artistica, rivelatrice della verità genuina, organo dell'assoluto, Intuizione intellettuale. All'intuizione intellettuale fu rimproverato che essa venisse a creare l'irresponsabilità nel campo del vero, e rendesse lecito ogni capriccio individuale; ma la medesima censura si poteva ritorcere contro la Ragione, superiore alla conoscenza e sintesi di teoria e di pratica: come, d'altro canto, dell'una e dell'altra, dell'Intuizione intellettuale e della Ragione, non si può negare che, nel complesso, affermassero, o tendessero ad affermare il diritto del Concetto puro, di fronte ai concetti empirici e astratti.

L'unicità del pensiero.

Dal canto nostro, non abbiamo bisogno di abbassare l'attività conoscitiva sotto il livello della verità, attribuendole un ufficio intellettualistico e arbitrario; né, poi (per sopperire alla conoscenza e all'intelletto cosí depauperati), di esaltare la Ragione sopra sé medesima. Il pensiero (si dica Intelletto o Ragione, o come altro piaccia) è sempre pensiero; e pensa sempre per concetti puri, non mai per pseudoconcetti. E, come, sotto al pensiero, non c'è altro pensiero, cosí non ce n'è altro, a lui superiore. Le difficoltà, che menavano a quelle escogitazioni, sono state da noi affatto chiarite, quando abbiamo distinto i concetti dagli pseudoconcetti, e dimostrata l'eterogeneità, che è tra queste due forme di prodotti spirituali.

V

Critica delle divisioni dei concetti e teoria della distinzione e definizione

Gli pseudoconcetti, non suddivisione del concetto.

Appunto perché formazioni eterogenee, i concetti puri e gli pseudoconcetti non costituiscono divisione del concetto generico di concetto. Assumerli cosí, sarebbe orrido scambio di termini, non troppo diverso da quello di chi dividesse (per usare l'esempio spinoziano) il genere cane nel cane animale e nel cane costellazione; quantunque anche del cane celeste i poeti di una volta solessero dire che « latra e morde », quando il sole, implacabile, arde i campi.

Oscurità, chiarezza e distinzione; non suddivisioni del concetto.

E, giacché ci troviamo in sede filosofica, nessun conto si può fare di un'altra divisione del concetto, la quale, nel passato, ebbe molta fama e autorità: quella, cioè, in concetti oscuri, confusi, chiari, distinti e simili, ossia secondo i gradi di perfezione, che il concetto raggiunge. Tale divisione può serbare, tutt'al piú, valore empirico e approssimativo, e, sotto quest'aspetto, sarà difficile rinunziarvi del tutto nel discorso ordinario; ma non ha valore alcuno, logico e filosofico. Il concetto è ciò che è veramente concetto, il concetto perfetto; e non già la tendenza, impacciata o sviata, verso di esso. Pure, quella divisione ebbe grande importanza storica. Per mezzo di essa, infatti, si tentò di differenziare, sotto nome di pensiero chiaro e distinto, il concetto dall'intuizione, pensiero chiaro, ma

confuso, ed entrambi dalla sensazione, impressione o commozione, che era detta oscura. Si tentò, ma non si riuscí; si suscitò il problema, ma non si risolse; giacché la soluzione si ebbe solamente quando fu visto che non si trattava, in quel caso, di tre gradi di pensiero, come l'assoluto logicismo pretendeva, ma di tre forme dello spirito: del pensiero o distinzione, dell'intuizione o chiarezza, e dell'attività pratica, oscurità o naturalità.

Inesistenza di suddivisioni del concetto come forma logica.

Logicamente, il concetto non dà luogo a distinzioni, giacché non vi sono piú forme di concetto, ma una sola. È codesto, nella Logica, risultato affatto analogo a quello che fu da noi raggiunto nell'Estetica, quando stabilimmo l'unicità dell'intuizione o espressione, e l'inesistenza di modi speciali di espressioni o di classi (salvo in senso empirico, nel quale si possono sempre stabilire quante classi si vogliano). Nel distinguere le forme dello spirito, divise le due forme principali, teoretica e pratica, e suddivisa poi quella teoretica in intuizione e concetto, non c'è luogo ad altra suddivisione di forme teoretiche: intuizione e concetto sono, ciascuna, forme indivisibili. La ragione di tale indivisibilità non si può avere chiara se non dall'intero svolgimento della Filosofia dello spirito; e soltanto in via di accenno è da dire, qui, che la divisione di intuizione e concetto ha per fondamento quella d'individuale e universale. Nella quale, come non c'è un *medium quid* o un *ulterius*, una forma intermedia o terza e quarta, cosí non c'è suddivisione; giacché dal concetto dell'individualità si passa all'individualità singola, che non è concetto, e dal concetto del concetto all'atto singolo del pensiero, che non è piú la semplice definizione della logicità, ma la logicità stessa effettiva.

Le distinzioni dei concetti non logiche, ma reali.

Esclusa ogni suddivisione nella forma logica del concetto, la molteplicità dei concetti non si può riferire se non alla varietà dell'oggetto, che nella forma logica del

concetto viene pensato. Il concetto di bontà non è quello di bellezza: o, meglio, l'uno e l'altro sono, logicamente, la stessa cosa, essendo entrambi forma logica; ma l'aspetto della realtà, che il primo designa, non è l'aspetto medesimo della realtà, designato dal secondo.

Molteplicità dei concetti; e difficoltà logica che ne deriva. Necessità di superarla.

Se non che, qui sorge la difficoltà: come mai, elaborando nel concetto la realtà in quanto universale, si ottengano, invece, tante forme varie di realtà, ossia tanti concetti distinti (p. e., passione, volontà, moralità, fantasia, pensiero, e via dicendo); tanti universali, laddove il concetto dovrebbe darci l'universale. Se questa varietà fosse insuperata e insuperabile dal concetto, bisognerebbe concludere che l'universale vero non è attingibile dal pensiero, e tornare allo scetticismo o, almeno, a quella peculiare forma di scetticismo logico, che fa della coscienza dell'unità un atto di vita intima, logicamente intraducibile (misticismo). La distinzione dei concetti gli uni dagli altri, priva di unità, è separazione e atomismo; e non varrebbe, al certo, la pena di uscire dalla molteplicità delle rappresentazioni, se si dovesse cadere, poi, in quella dei concetti. La quale, non meno dell'altra, sarebbe suscettibile di un *progressus in infinitum*; giacché, chi potrebbe mai dire che i concetti ritrovati e enumerati siano tutti i concetti? Se sono dieci, perché, osservando meglio, non saranno, invece, venti, cento, centomila? perché, a dirittura, non saranno tanti, quante le rappresentazioni, ossia infiniti? Lo Spinoza, che contò, senza mediarli tra loro, due attributi della Sostanza, pensiero ed estensione, ammise con perfetta coerenza, che due sono quelli a noi noti, ma che gli attributi della Sostanza si debbono considerare, in realtà, di numero infinito.

Impossibilità di eliminarla.

L'esigenza del concetto richiede, dunque, che quella molteplicità sia negata; e si affermi che uno è il reale, perché uno è il concetto, per mezzo del quale, solamente,

lo conosciamo; uno il contenuto, perché una è la forma del pensiero. Ma, nell'adempiere a questa esigenza, si urta in un altro inconveniente. Facendosi getto delle distinzioni, l'unità che si raggiunge è unità vuota, priva di organismo, un tutto senza parti, un semplice di là dalle rappresentazioni, e, perciò, ineffabile; cosicché, si tornerebbe, per altra via, al misticismo. Un tutto è tutto solamente perché e in quanto ha parti, anzi È parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni, ed è l'unità delle distinzioni. Unità senza distinzione è altrettanto repugnante al pensiero, quanto distinzione senza unità.

L'unità come distinzione.

Da ciò la conseguenza che l'uno e l'altro termine sono indispensabili reciprocamente, e che le distinzioni del concetto sono non già negazione del concetto, e neppure qualcosa fuori del concetto, ma il concetto stesso, inteso nella sua verità: l'uno-distinto; uno, soltanto perché distinto, e distinto, soltanto perché uno. L'unità e la distinzione sono correlative, e, perciò, inseparabili.

Inadeguatezza del concetto numerico del molteplice.

I concetti distinti, costituendo, nella loro distinzione, l'unità, non possono, anzitutto, essere in numero infinito, perché, in tal caso, si adeguerebbero alle rappresentazioni; né in numero finito, sí, ma collocati alla pari sopra uno stesso piano, e disponibili in qualsiasi altro ordine, senza alterazione dell'esser loro. Bello, Vero, Utile, Bene non sono i primi gradi di una serie numerica, né si lasciano distribuire a piacere, mettendo, p. e., il bello dopo il vero, o il bene prima dell'utile, o l'utile prima del vero, e via dicendo. Essi hanno una disposizione necessaria, implicandosi a vicenda; e da ciò si ricava anche che non sono da dire neppure di numero finito, essendo il numero del tutto incapace a esprimere siffatta relazione. Numerare importa avere innanzi oggetti separati l'uno dall'altro; e, qui, invece, si hanno innanzi termini distinti ma

inseparabili, dei quali il secondo è, non soltanto secondo, ma, in certo modo, anche primo, e il primo non soltanto primo, ma, in certo modo, anche secondo. Per comodo di discorso, non si può fare di meno, trattando questi concetti dello spirito, dei numeri; onde si parla, p. e., delle *dieci* categorie, o dei *tre* termini del concetto, o delle *quattro* forme dello spirito. Ma i numeri, in questo caso, sono meri *simboli*; e guai a intendere gli oggetti da essi enumerati, come dieci pecore, tre buoi e quattro vacche.

Relazione dei distinti come storia ideale.

Questa relazione dei distinti nell'unità, che essi costituiscono, si può paragonare allo spettacolo della vita, in cui ogni fatto è in relazione con tutti gli altri, e il fatto, che viene dopo, è diverso, sí, da quello che antecede, ma è anche lo stesso; giacché il fatto susseguente contiene in sé il precedente, come, in certo senso, il precedente conteneva virtualmente in sé il susseguente, ed era quello che era, appunto perché fornito della virtú di produrre il susseguente. Ciò si chiama *storia*; e, per conseguenza (continuando nella denominazione il paragone), il rapporto dei concetti, distinti nell'unità del concetto, si può chiamare, ed è stato chiamato, *storia ideale*; e la teoria logica di siffatta storia ideale, *teoria dei gradi del concetto*, come la storia reale viene concepita quale serie dei *gradi di civiltà*. E, giacché la teoria dei gradi del concetto è quella della distinzione, e la distinzione non è diversa dall'unità, è chiaro che soltanto per comodo didascalico questa teoria può essere separata dalla dottrina generale del concetto, con la quale, sostanzialmente, fa tutt'uno.

Distinzione tra storia ideale e storia reale.

Metafore e paragoni sono metafore e paragoni; e la loro efficacia agli scopi del discorso è accompagnata (come tutte le forme del linguaggio) dal già dichiarato pericolo dell'equivoco. Per evitare il quale, senza fare, insieme, rinunzia alla virtú di quei modi di espressione, sarà bene

insistere su ciò: che la serie storica, onde appaiono legati i concetti distinti, è ideale, e, cioè, fuori dello spazio e del tempo ed eterna; e, perciò, sarebbe erroneo concepire che in qualsiasi piú piccolo frammento della realtà, in qualsiasi piú fuggevole istante di essa, si trovi uno dei gradi senza l'altro, il primo senza il secondo, o il primo e il secondo senza il terzo. Anche qui bisogna tenere conto delle necessità didascaliche, le quali, nell'intento di mettere bene in rilievo la distinzione, spingono, talvolta, a parlare di un grado rispetto all'altro come di esistenze distinte; quasi che l'uomo pratico esista realmente accanto all'uomo teoretico, o il poeta accanto al filosofo, o l'opera d'arte stia da sola, separata dal lavoro di riflessione; e via discorrendo. Ma, se l'un fatto storico si può, in certo modo, considerare come esistenzialmente distinto nel tempo e nello spazio, i gradi del concetto non sono esistenzialmente, e temporalmente e spazialmente, distinti.

La distinzione ideale e la distinzione astratta.

Errore opposto, ma non piú lieve, sarebbe quello di concepire i gradi del concetto come distinti soltanto astrattamente, e fare, perciò, dei concetti distinti, concetti astratti. La distinzione astratta è irreale; e quella del concetto, è reale; e la sua realtà è, per l'appunto (trattandosi qui del concetto), l'idealità, non l'astrazione. In ogni piú piccolo frammento di vita, nel cosí detto atomo fisico dei fisici, o psichico degli psicologi, si ritrova l'universale, e, perciò, insieme, tutte le forme dell'universale; il concetto e, perciò, insieme, tutti i concetti distinti. Ma ciascuno di essi sta come distinto in quell'unione; e, al modo stesso che l'uomo è uomo in quanto afferma tutte le sue attività e la sua intera umanità, e, tuttavia, ciò non può fare se non specificandosi come scienziato, politico, poeta, e via dicendo; cosí il pensatore, nel suo pensamento della realtà, non può pensarla se non negli aspetti distinti di essa, e, per tal modo soltanto, la pensa nella sua

unità. Un'opera d'arte e un'opera di filosofia, un atto di pensiero e un atto di volontà, non sono, di certo, afferrabili con le mani o indicabili col dito; e solamente in significato pratico e approssimativo possiamo dire che questo libro è poesia, e quest'altro filosofia, che questo movimento è atto teoretico o atto pratico, atto utilitario o atto morale. S'intende bene che quel libro è anche filosofia e, anzi, anche atto pratico; come quell'atto utile è anche morale, e anche teoretico; e all'inverso. Ma, per l'appunto, pensare quel dato intuitivo, e riconoscerlo come affermazione di tutto lo spirito, non è possibile se non pensandone distintamente gli aspetti. Ciò rende possibile, p. e., una critica d'arte, fatta dall'esclusivo punto di vista dell'arte; o una critica filosofica, fatta dall'esclusivo punto di vista della filosofia; o un giudizio morale, che consideri esclusivamente l'iniziativa morale dell'individuo, e via dicendo. E, perciò, anche qui, come nel caso precedente, bisogna guardarsi dallo spingere tropp'oltre il paragone con la storia, e concepire, nella storia, la possibilità di divisioni altrettanto rigorose quanto nel concetto. Se i concetti distinti non sono esistenze, le esistenze non sono concetti distinti: un fatto non si può porre, rispetto all'altro fatto, in quel rapporto, in cui si pone un grado del concetto rispetto all'altro, appunto perché, in ogni fatto, sono tutte le determinazioni del concetto, e un fatto non è, rispetto all'altro, una determinazione concettuale.

Di certo, i concetti distinti possono diventare semplici astratti; ma ciò accade solamente quando essi vengano presi in modo astratto, e, quindi, anche staccati l'uno dall'altro e coordinati e parallelizzati, in forza dell'arbitrarismo, che può operare perfino sui concetti puri. I concetti distinti si mutano allora in pseudoconcetti, e il carattere di astrazione è di questi ultimi, non dei distinti in quanto tali, che sono, sempre, distinti e uniti insieme.

Altre distinzioni usuali del concetto, e loro significato. Identici, disparati, primitivi e derivati, ecc.

Non è il caso d'indugiare sopra altre forme di concetti, che s'incontrano nelle Logiche, quali sarebbero i cosí detti concetti identici, che non possono essere se non sinonimi, ossia parole; — o i concetti disparati, che sono i distinti stessi in quanto si assumano in una relazione che non è quella data nella distinzione stessa, e, perciò, arbitraria, in modo che i concetti cosí presentati, senza gl'intermedî necessarî, riescono disparati; — o i concetti primitivi e derivati, o semplici e composti; distinzione, la quale, pei concetti puri, non ha luogo, essendo essi sempre semplici e primitivi, e non mai composti o derivati. Ma merita chiarimento la distinzione dei concetti in universali, particolari e singolari, per la ragione che siamo per dire.

Universali, particolari e singolari. Comprensione ed estensione.

Concetti, che sieno soltanto universali, o soltanto particolari, o soltanto singolari, o a cui manchi qualcuna di queste determinazioni, non sono concepibili. Infatti, l'universalità non significa altro se non che il concetto distinto è, insieme, il concetto unico, di cui è distinzione e che da tali distinzioni è costituito; la particolarità significa che il concetto distinto è in una determinata relazione con un altro concetto distinto; e la singolarità, che esso, in questa particolarità e in quella universalità, è, insieme, sé stesso. Cosicché, il concetto distinto è sempre singolare, e, perciò, universale e particolare; e il concetto universale sarebbe astratto, se non fosse, insieme, particolare e singolare. In ogni concetto, c'è tutto il concetto, e tutti gli altri concetti; ma c'è, insieme, quel determinato concetto. P. e., la bellezza è spirito (universalità), spirito teoretico (particolarità), spirito intuitivo (singolarità); è, cioè, tutto lo spirito, in quanto intuizione. Che poi, in forza di tale distinzione in universale, particolare e singolare, la comprensione e l'estensione, sieno, come si dice, in ragione inversa, è cosa che s'intende da sé, giacché si riduce a ripetere che l'universale è universale, il particolare particolare e il singolare singolare.

La definizione logica.

L'interesse di questa distinzione dell'universalità, particolarità e singolarità è in ciò, che su di essa si fonda la dottrina della definizione, non potendosi definire, e, cioè, pensare un concetto, se non pensandone la singolarità (peculiarità), né questa, se non determinandola come particolarità (relazione con gli altri distinti), e universalità (relazione col tutto). All'inverso, non è possibile pensare l'universalità se non determinandone la particolarità e la singolarità; altrimenti, quell'universalità sarebbe vuota. I distinti si definiscono mediante l'uno, e l'uno mediante i distinti. Dottrina, la quale, chiarita a questo modo, è, anch'essa, una cosa sola con quella della natura del concetto.

L'unità-distinzione come circolo.

Ma la teoria dei concetti distinti, e quella della unità di essi, presentano ancora qualcosa d'irrazionale, e dànno luogo a nuova difficoltà. Perché, se è vero che i distinti costituiscano una storia ideale o una serie di gradi, è anche vero che, in tale storia e serie, c'è un primo e c'è un ultimo, il concetto *a*, che apre la serie, e, poniamo, il concetto *d*, che la chiude. Cominciamento e termine restano, per tal modo, entrambi immotivati. Ma, affinché il concetto sia unità nella distinzione e si possa paragonare a un organismo, è necessario che esso non abbia altro cominciamento che sé stesso, e che nessuno dei suoi termini singoli distinti sia un assoluto cominciamento. Nell'organismo, infatti, nessun membro ha priorità sugli altri; ma ciascuno è, reciprocamente, primo e ultimo. Ora, ciò vuol dire che il simbolo della serie lineare è inadeguato al concetto; e che vero simbolo di questo è il circolo, in cui *a* e *d* funzionano, a volta a volta, da primo e da ultimo. E, infatti, i concetti distinti, come storia ideale eterna, sono un eterno corso e ricorso, in cui da *d* risorge *a*, *b*, *c*, *d*, senza possibilità di arresto o di tregua, e in cui ciascuno, sia *a*, o *b*, o *c*, o *d*, pur non potendo can-

giare posto, è designabile, a volta a volta, come primo o come ultimo. P. e., nella Filosofia dello spirito, si può dire, con eguale ragione o torto, che il fine o termine finale dello spirito sia il conoscere o l'operare, l'arte o la filosofia: in verità, nessuno di essi in particolare, ma soltanto la totalità di essi è il fine; ossia, soltanto lo Spirito è il fine dello Spirito. Cosí la ragionevole difficoltà, che ancora si potrebbe muovere per questa parte, viene eliminata.

La distinzione negli pseudoconcetti.

Meglio ancora viene eliminata, e tutta la dottrina della distinzione e definizione dei concetti puri, che siamo venuti esponendo, s'illumina e risalta con più netti contorni, quando si osservi la trasformazione (che non diremo né inversione né perversione), alla quale essa è sottoposta nella dottrina degli pseudoconcetti. La quale giova, perciò, accennare rapidamente, a scopo di contrasto e di risalto.

Anzitutto, nella dottrina degli pseudoconcetti trovano il loro significato alcune delle distinzioni, che, in quella dei concetti puri, sono state riconosciute prive di significato o d'importanza. S'intende, p. e., come e perché si possa discorrere di concetti identici; giacché, nel campo dell'arbitrio, una stessa cosa, o una stessa non-cosa, può essere definita in modo diverso e dare luogo a due o più concetti; i quali perciò, per effetto dell'identità della loro materia, sono identici. Il concetto di figura che abbia tre angoli, o quello di figura che abbia tre lati, sono concetti identici, riferendosi entrambi al triangolo; il concetto di 3 × 4 e quello di 6 × 2 sono identici, essendo entrambi definizioni del numero 12; il concetto di animale felino domestico, e quello di animale domestico che mangia topi, sono identici, essendo entrambi definizioni del gatto. Egualmente, si spiega come e perché si discorra di concetti primarî e derivati, semplici e composti; giacché

l'arbitrio, foggiando certi concetti, e di questi servendosi poi a foggiare altri, viene a porre come semplici e primitivi i primi rispetto ai secondi, i quali, a loro volta, sono da considerare composti o secondarî.

La subordinazione e coordinazione dei concetti empirici.

Che il concetto arbitrario, diversamente da quello puro, si gemini, per necessità, nel doppio arbitrio dell'empiricità e della vacuità, e dia luogo a due tipi diversi di formazioni, ai concetti empirici e agli astratti, abbiamo già visto. I concetti empirici hanno questo di proprio, che, in essi, l'unità è fuori della distinzione e la distinzione fuori dell'unità. Ed è naturale: se, invece, le due determinazioni si compenetrassero, quei concetti sarebbero, come si è anche notato, non già arbitrarî, ma necessarî e veri. Posta la distinzione fuori dell'unità, ogni divisione che di essi si dia, è, come i concetti medesimi, arbitraria; e arbitraria è, anche, ogni enumerazione, perché quei concetti sono moltiplicabili all'infinito. In cambio delle distinzioni razionalmente determinate e completamente unificate dei concetti puri, gli pseudoconcetti offrono molteplici gruppi, arbitrariamente formati, e, talvolta, anche, unificati in un solo gruppo, il quale abbraccia l'intero scibile, ma in un modo, che non esclude infiniti altri modi.

In questi gruppi, i concetti empirici simulano l'ordinamento dei concetti puri, riducendo il particolare all'universale, e, cioè, un certo numero di concetti sotto un altro. Ma non si possono, a nessun patto, pensare codesti concetti, cosí subordinati, quali attuazioni del concetto fondamentale, che si svolgano l'una dall'altra e ritornino in sé stesse; onde si è costretti a lasciarli l'uno accanto all'altro, semplicemente coordinati. Lo schema di *subordinazione e coordinazione*, e il relativo simbolo spaziale (*simbolo classificatorio*), che è una retta, sul cui lato superiore cade nel mezzo perpendicolarmente un'altra retta, e dal cui lato inferiore si dipartono altre rette perpendi-

colari e, perciò, parallele, è, in contrasto col circolo, la piú evidente e oculare dimostrazione della profonda diversità dei due procedimenti. Sarà sempre impossibile disporre, senza falsarli, un nesso di concetti puri in quello schema classificatorio; sarà sempre impossibile trasformare i concetti empirici in una serie di gradi, senza distruggerli.

La definizione nei concetti empirici, e le note del concetto.

In conseguenza dello schema classificatorio, la definizione, la quale, nei concetti puri, ha i tre momenti dell'universalità, particolarità e singolarità, nei concetti empirici ha soltanto i due, che si dicono del genere e della specie; e si fa, secondo comanda la regoletta, pel genere prossimo e per la differenza specifica. Scopo di essa, infatti, è, semplicemente, ricordare, non già intendere e pensare, una data formazione empirica; il che si ottiene pienamente, quando il posto, in cui questa si trova, è determinato mediante l' indicazione di ciò che le sta sopra e di ciò che le sta a lato. Per determinarla anche piú minutamente, la dottrina della definizione si è andata arricchendo di altre note o voci, le quali, nella Logica tradizionale, sono cinque: genere, specie, differenza, proprio, accidente. Ma si tratta di arbitrî aggiunti ad arbitrî, dei quali non conviene fare troppo caso. E, come sarebbe barbarico applicare ai concetti puri lo schema classificatorio, parimente barbarico sarebbe definire i concetti puri mediante note, ossia mediante caratteri meccanicamente aggregati.

La serie nei concetti astratti.

Quando, poi, si dimentica quale sia la funzione vera dei concetti empirici, e si è presi dalla brama di svolgerli razionalmente, superando l'atomismo dello schema classificatorio e del definire estrinseco, si è condotti ad assottigliarli a concetti astratti, nei quali, veramente, quello schema e quel modo di definizione sono superati: la classificazione diventa serie (serie numerica, serie delle forme geometriche, ecc.), e la definizione si fa genetica. Senonché, tale perfezionamento, non soltanto fa sparire i concetti

empirici, e, perciò, non è perfezionamento ma morte (simile alla morte, che essi trovano nel conoscere vero, quando da essi si ritorna, o si risale, al pensare puro); ma sostituisce, all'empiricità, il vuoto. La serie, la definizione genetica, rispondono, senza dubbio, a esigenze dello spirito pratico; ma, come sappiamo, non dànno nessuna verità, neppure quella giacente in fondo a un concetto empirico, ossia a una mutilata e falsata rappresentazione. Onde, qui come altrove, concetti empirici e concetti astratti svelano la loro doppia unilateralità e fanno meglio intendere il valore dell'unità, da essi infranta: la distinzione, che non è classificazione, ma circolo e unità; la definizione, che non è aggregato di dati intuitivi; la serie, che è serie piena; la genesi, che è, non già astratta, ma ideale.

VI

L'opposizione e i principî logici

Se l'indole dei concetti distinti, e, cioè, l'unità nella distinzione e la distinzione nell'unità, rimane chiarita in modo soddisfacente dalle cose dette di sopra, e non può esservi dubbio circa il carattere unitario, che il concetto afferma, non già nonostante, ma mediante la distinzione; un'altra difficoltà sembra sorgere per effetto di un altro ordine di concetti, che si chiamano opposti o contrarî.

I concetti opposti o contrarî.

Che gli opposti non sieno i distinti, né riducibili ai distinti, è indubitabile; e risulta evidente non appena si richiamino casi degli uni e degli altri. Distinta sarà, p. e., nel sistema dello spirito, l'attività pratica rispetto a quella teoretica, e suddistinte, nell'attività pratica, l'attività utilitaria e quella etica. Ma il contrario dell'attività pratica è l'inattività pratica, il contrario dell'utilità è la nocività, il contrario della moralità l'immoralità. Saranno concetti distinti la bellezza, la verità, l'utile, il bene morale; ma è facile avvertire che non si possono aggiungere, o inserire tra essi, la bruttezza, la falsità, la disutilità, la malvagità. Né basta: considerando piú attentamente, si scorge che la seconda serie non si può aggiungere o mescolare alla prima, perché ciascuno dei termini contrarî inerisce già al suo contrario, o l'accompagna come l'ombra accompagna la luce.

Diversità di essi dai distinti.

La bellezza è tale, perché nega la bruttezza; il bene perché nega il male, e via dicendo. L'opposto non è positivo, ma negativo, e, come tale, si accompagna col positivo.

Conferma di ciò, data dalla Logica dell'empiria.

Questa diversa natura degli opposti rispetto ai distinti si riflette anche nella Logica dell'empiria, e, cioè, nella teoria degli pseudoconcetti; perché questa Logica, mentre riduce i concetti distinti a *specie*, si rifiuta a trattare nello stesso modo gli opposti. Onde non dirà mai che il genere *cane* si divida nelle specie dei cani *vivi* e dei cani *morti*; o che il genere uomo *morale* si divida nelle specie di uomo *morale* e *immorale*; e, se ciò, talvolta, si è affermato, si è commesso uno sproposito, che è tale anche nell'ámbito di quella Logica; giacché la *specie* non può essere mai *negazione* del *genere*. Anche la Logica empirica, dunque, conferma, a suo modo, che i concetti opposti sono diversi dai distinti.

Difficoltà nascente dal doppio tipo di concetti, opposti e distinti.

Senonché, è altrettanto evidente che noi non possiamo contentarci di enumerare, accanto ai concetti distinti, gli opposti; perché, a questo modo, adopereremmo, in sede filosofica, procedimenti non filosofici e, nella teoria filosofica della Logica, cadremmo nell'illogica, ossia nell'empirismo. Come mai, se l'unità del concetto è, insieme, la sua *autodistinzione*, quella medesima unità ha, parallelamente, un'altra sorta di divisione o di autodistinzione, che è l'*autopposizione*? Se è inconcepibile risolvere l'una nell'altra, e fare, degli opposti, concetti distinti, o, dei distinti, concetti opposti; è non meno inconcepibile lasciare, nell'unità del concetto, i distinti e gli opposti, non mediati e non spiegati.

Natura degli opposti; e loro identità coi distinti, quando vengono distinti.

A risolvere questa difficoltà, senza dubbio assai grave, potrà servire di avviamento approfondire la diversità dei concetti opposti rispetto ai distinti. Questi, infatti, sono distinguibili nell'unità; la realtà è l'unità di essi, e, insieme, la loro distinzione. L'uomo è pensiero e azione;

forme indivisibili, ma distinguibili; tanto che, in quanto si pensa, si nega l'azione, e, in quanto si opera, si nega il pensiero. Ma gli opposti non sono distinguibili a questo modo: l'uomo, che fa una cattiva azione, se fa realmente qualcosa, fa, non già una cattiva azione, ma un'azione a lui utile; l'uomo, che pensa un pensiero falso, se fa qualcosa di reale, non pensa il pensiero falso, anzi non pensa punto, ma, invece, vive e provvede al proprio comodo, e, in genere, a un bene, che, in quell'istante, gli preme. Donde si vede che gli opposti, quando sono presi come momenti distinti, sono, non piú opposti, ma distinti; e solamente per metafora serbano, in quel caso, denominazioni negative, laddove, a rigore, le meriterebbero positive. Perché la considerazione dell'opposizione non si muti, innanzi all'occhio poco attento, in quella della distinzione, conviene, dunque, non cangiarla in una distinzione nel seno del concetto, e, cioè, combattere ogni distinzione dell'opposizione, dichiarandola meramente astratta.

Impossibilità di distinguere l'un opposto dall'altro, come concetto da concetto.

Questo è tanto vero che, non appena i termini opposti sono presi come distinti, l'uno diventa l'altro, e, cioè, entrambi sfumano nel vuoto. Sono celebri, a questo proposito, le dispute cui hanno dato luogo l'opposizione di essere e non essere e l'unità di entrambi nel divenire. Ed è noto che l'essere, pensato come puro essere, è il medesimo che il non-essere o il niente; e il niente, pensato come puro niente, è il medesimo dell'essere puro. Cosicché, la verità non è né l'uno né l'altro, ma è il divenire, in cui entrambi sono, ma come opposti, e, perciò, indistinguibili: il divenire è l'essere stesso, che ha in sé il non essere, ed è, quindi, insieme, non essere. Non si può pensare l'essere rispetto al non-essere come una forma dello spirito, o della realtà, rispetto a un'altra forma. Qui, si ha unità nella distinzione: colà, unità rettificata o restaurata, e, cioè, riaffermata contro il vuoto; contro la vuota

unità del mero essere, o del mero non essere; o contro la mera somma dell'essere e del non essere.

La dialettica.

I due momenti, di certo, debbono essere sintetizzati, allorché si polemizza contro il pensiero astratto, che li divide: presi in sé, sono, non già due momenti collegati in un terzo, ma un solo, il terzo (anche in questo caso, il numero è simbolo), e, cioè, l'indistinguibilità dei momenti. Perciò accadde (e sia detto di passaggio) che l'Hegel, al quale si deve la polemica contro il vuoto essere, non fosse contento, per questa parte, né delle parole unità e identità, né di quella stessa di sintesi, né dell'altra di triade; e indicasse, piú volentieri, l'indistinguibile opposizione nell'unità come l'oggettiva dialettica del reale. Ma, quali che siano le parole che si vogliano adoperare, la cosa è quella che si è detta. L'opposto è, non il distinto del suo opposto, sí bene l'astrazione dalla realtà vera.

Gli opposti non sono concetti, ma l'unico concetto stesso.

Se la cosa sta cosí, la dualità e il parallelismo di concetti distinti e concetti opposti non hanno piú luogo. Gli opposti sono il concetto stesso, e, perciò, i distinti stessi, ciascuno di essi in sé, in quanto determinazione del concetto e in quanto concepito nella sua realtà vera. La realtà, della quale il pensiero logico elabora il concetto, importa, non già essere immobile o essere puro, ma opposizione: le forme della realtà, che il concetto pensa per pensare la realtà nella sua pienezza, sono opposte in sé stesse; altrimente, non sarebbero forme della realtà, ossia non sarebbero punto. *Fair is foul and foul is fair*: la bellezza è tale perché ha in sé la bruttezza, il vero perché ha in sé il falso, il bene perché ha in sé il male. Si tolga il termine negativo, come si usa fare nel procedimento astratto, e sparisce anche il positivo; ma appunto perché, col negativo, si è tolto il positivo stesso. Quando si parla di termini negativi, ossia di non-valori, e, quindi, di non-esseri, come di esistenti, si parla, in realtà, di esistenti, aggiungendo allo

stabilimento del fatto l'espressione del desiderio, che su quell'esistenza sorga un'altra esistenza. « Sei disonesto », vuol dire: « sei uomo provvido del tuo piacere » (giudizio teoretico); « ma devi essere (non piú giudizio, ma espressione di desiderio) qualcos'altro, e, cioè, servire ai fini universali della Realtà ». « Hai scritto un brutto verso », vorrà dire, p. e.: « Hai provveduto a sbrigarti e riposarti, e, cioè, hai compiuto un atto economico » (giudizio teoretico); « ma devi fare un atto estetico » (non piú giudizio, ma espressione di desiderio). E via esemplificando. Ma ognuno ha in sé il male, perché ha in sé il bene: Satana è, non una creatura estranea a Dio, e neppure il ministro di Dio, Satana; ma Dio stesso. Se Dio non avesse Satana in sé, sarebbe come un cibo senza sale, un ideale astratto, un semplice dover essere che non è, e, perciò, impotente e inutile. Non senza profondo significato, il poeta italiano, che aveva cantato Satana, « ribellione » e « forza vindice della ragione », finí con l'esaltare Dio: « la piú alta visione a cui si levino i popoli nella forza di lor gioventú », « sole delle menti sublimi e dei cuori ardenti ». Egli corresse e integrò l'una astrazione con l'altra, e raggiunse cosí, inconsapevole, la pienezza del vero.

Affermazione e negazione.

Il pensiero, in quanto, anch'esso, vita (e, cioè, quella vita che è pensiero, e, perciò, vita della vita), e anch'esso realtà (e, cioè, quella realtà che è pensiero, e, perciò, realtà della realtà), ha in sé l'opposizione; e, per questa ragione, è, insieme, affermazione e negazione: non afferma se non negando, e non nega se non affermando. Ma non afferma e nega se non distinguendo, perché pensiero è distinzione; e distinguere non si può (distinguere veramente, non già separare all'ingrosso, come si fa negli pseudoconcetti), se non unificando. Chi mediti sui nessi di affermazione-negazione e di unità-distinzione, ha innanzi il problema della natura del pensiero, anzi della

natura della realtà; e finisce col vedere che quei due nessi non sono paralleli o disparati, ma si unificano, a loro volta, nell'unità-distinzione, intesa come realtà effettiva, e non già come semplice possibilità astratta o desiderio o dover essere.

Il principio d'identità e contradizione; significato vero, e interpetrazione falsa di esso.

Se, ora, si voglia porre questa natura del pensiero in quanto realtà sotto la forma di legge (forma, che sappiamo essere tutt'una con quella del concetto, benché si soglia, di preferenza, adoperare la prima denominazione per gli pseudoconcetti), non si potrà dire se non che la legge del pensiero è legge di unità e distinzione, e, perciò, che essa si esprime nelle due formole che A è A (unità), e A non è B (distinzione): il che, per l'appunto, si chiama legge o principio d'identità e contradizione. Formola assai impropria o, meglio, assai equivoca, perché lascia supporre, anzitutto, che la legge o principio sia fuori o sopra del pensiero, come freno e guida, laddove essa è il pensiero stesso; e ha, di piú, l'inconveniente di non mettere bene in rilievo l'unità dell'identità e distinzione. Ma codesti non sarebbero mali troppo grandi, sia perché gli equivoci possono essere chiariti, sia per la ragione (la quale non ci stancheremo di ripetere) che tutte le formole, anzi tutte le parole, prestano il fianco agli equivoci.

Altra interpetrazione falsa: contrasto col principio di opposizione. Falsa applicazione anche di questo principio.

Male assai maggiore si ha, quando il principio d'identità e contradizione viene formolato e inteso, non già nel significato che A non è B, ma in quello che A sia A solamente e non già anche non-A, ossia il suo opposto; perché, inteso a questo modo, esso mena diritto a porre il momento negativo fuori del positivo, il non essere fuori o di fronte all'essere, e, quindi, all'assurda concezione della realtà come essere immobile e vuoto. Contro questa degenerazione del principio d'identità e contradizione, si è escogitata e fatta valere un'altra legge o principio, la cui formola è: « A è, insieme, non-A »; ossia, « ogni cosa si contradice in

sé stessa ». Reazione necessaria e provvida all'unilateralità del modo in cui veniva interpetrato il principio precedente. Senonché, essa reca, a sua volta, l'inconveniente di tutte le reazioni, perché sembra sorgere di fronte alla prima legge come rivale inconciliabile e destinata a sostituirla. Nella prima formola, si ha una dualità di principî, la quale, come si è detto, è logicamente insostenibile; nella seconda, una degenerazione in senso opposto, la perdita totale del criterio di distinzione. Alla falsa applicazione del principio d'identità e contradizione succede la *falsa applicazione del principio dialettico*.

Questa falsa applicazione si è manifestata, a dir vero, anche in una forma, che si potrebbe dire doppiamente arbitraria; in quanto, cioè, ha preso a trattare dialetticamente né piú né meno che i concetti empirici e gli astratti, laddove essa, in ogni caso, non si potrebbe riferire se non ai concetti puri. La dialettica spetta alle categorie opposte (o, meglio, è il pensamento della categoria unica dell'opposizione), e non già alle finzioni rappresentative e a quelle astrattive, nel cui fondo o c'è la mera rappresentazione o non c'è nulla. Per effetto di quella forma arbitraria, si è visto concepire il vegetale come opposto al minerale, la società come opposta alla famiglia, o, a dirittura, Roma come opposta alla Grecia, e Napoleone a Roma; ovvero, anche, la superficie come opposta alla linea, il tempo allo spazio, e il numero due al numero uno. Ma quest'errore rientra nell'altro, piú generale, di cui renderemo ragione a suo luogo, discorrendo del filosofismo.

Errori della dialettica applicata alla relazione dei distinti.

A questo punto, c'importa contrassegnare solamente quella falsa applicazione della dialettica, che tende a risolvere in sé, e, quindi, a distruggere, i concetti distinti, trattandoli come opposti. I distinti sono distinti e non opposti; e non possono essere tali, appunto perché hanno già in sé medesimi l'opposizione. La fantasia ha in sé

il suo opposto, la passività fantastica o brutto estetico; e, perciò, essa non è l'opposto del pensiero, il quale, a sua volta, ha in sé il suo opposto, la passività logica, l'antipensiero, il falso. Certamente (come si è notato), chi non produce il bello, in quanto fa qualcosa (e non può non fare qualcosa), produce effettivamente un altro valore, p. e., l'utile; e chi non pensa, se fa qualcosa, produce un altro valore, p. e., fantastica e crea un'opera d'arte. Ma, a questo modo, si esce da quelle determinazioni considerate in loro stesse, dall'opposizione che è in esse stesse e che è esse stesse; e, dal considerare l'opposizione effettiva, si passa a considerare la distinzione. Concepito come reale, l'opposto non può essere se non il distinto; ma l'opposto è, per l'appunto, l'irreale nel reale, e non già forma o grado di realtà. Si dirà che se l'un distinto non è opposto all'altro distinto, non si vede come dall'uno all'altro si abbia passaggio. Ma codesta è confusione tra concetto e fatto, tra momenti ideali, e, perciò, eterni, del reale, e le manifestazioni esistenziali di esso. Esistenzialmente, un poeta non diventa filosofo se non quando nel suo spirito si formi una contradizione alla sua poesia, e, cioè, egli non sia piú soddisfatto dall'individuale e dall'intuizione individuale: in quel momento, egli non passa, ma è già filosofo, perché passare, essere effettivo, diventare, sono sinonimi. Allo stesso modo, un poeta non passa da un'intuizione all'altra, da un'opera d'arte all'altra, se non gli si forma interiormente una contradizione, per cui l'opera precedente non lo soddisfi piú; ed egli passa, cioè diventa, cioè è veramente, altro poeta. Il passaggio è la legge dell'intera vita; e, perciò, è in tutte le determinazioni esistenziali e contingenti di ciascuna di queste forme. Da un verso di una poesia si passa all'altro, perché il primo verso soddisfa e, insieme, non soddisfa. I momenti ideali, invece, non passano l'uno nel-

l'altro, perché sono eternamente l'uno nell'altro, distinto e uno con l'altro.

Sua riduzione all'assurdo.

Del resto, la violenta applicazione della dialettica ai distinti, e la loro illegittima distorsione a opposti, mossa da un'elevata ma mal diretta tendenza all'unità, è punita dove pecca; e, cioè, nel non raggiungere quell'unità, a cui aspirava. Il nesso dei distinti è circolare, e, perciò, unità vera; l'applicazione degli opposti alle forme dello spirito e della realtà darebbe luogo, invece, non al circolo, che è la vera infinità, ma al *progressus in infinitum*, che è la falsa o mala infinità. Infatti, se l'opposizione determina il passaggio da un grado ideale all'altro, da una forma all'altra, ed è carattere unico e legge suprema del reale, con quale diritto si può stabilire, poi, una forma ultima, in cui quel passaggio non avrebbe piú luogo? Con quale diritto lo spirito, che, p. e., muove dalla impressione o commozione, e passa dialetticamente all'intuizione, e, per un nuovo passaggio dialettico, al pensiero logico, dovrebbe, in questo, acquetarsi? Perché (come si vuole in tali filosofie) il pensiero dell'Assoluto o dell'Idea dovrebbe essere il termine della Vita? In ubbidienza alla legge di opposizione, bisognerebbe che il pensiero, il quale nega l'intuizione, fosse, a sua volta, negato; e la negazione, negata ancora; e cosí all'infinito. Questa negazione all'infinito c'è, infatti, ed è la vita stessa, veduta nella rappresentazione; ma, appunto perciò, da questa mala infinità della rappresentazione non si esce se non con la infinità vera, che pone l'eterno in ogni attimo, il primo nell'ultimo e l'ultimo nel primo, e, cioè, pone, in ogni attimo, l'unità, che è distinzione.

Che, poi, la falsa applicazione della dialettica abbia prodotto, *per accidens*, l'ottimo effetto di mostrare l'instabilità di una folla di concetti malamente distinti, è da riconoscere; come è da profittare della devastazione e dello scon-

volgimento, che essa ha recato in pregiudizî secolari. Ma quella dialettica erronea ha promosso, insieme, l'abito dell'imprecisione nei concetti, e, talvolta, incoraggiato il ciarlatanesimo di pensatori poco solidi; sebbene anche ciò sia *per accidens*, rispetto al motivo iniziale della polemica dialettica, ricco di profonda verità.

La forma impropria dei principî o leggi logiche. Il principio di ragion sufficiente.

A incitare a siffatta confusione ha contribuito la forma di legge, data al concetto del concetto; forma impropria e tutta impregnata dell'uso che se ne fa nel procedere empirico. Posta la legge d'identità e contradizione, e posta, accanto a essa, quella di opposizione o dialettica, sorge inevitabile la parvenza di una dualità; laddove le due leggi non sono se non due inopportune forme di espressione dell'unica natura del concetto, o, meglio, della realtà stessa. L'indole peculiare del concetto si può dire espressa piuttosto in un'altra legge o principio, in quello di ragion sufficiente; il quale si suole riferire, d'ordinario, al concetto di causa, ossia agli pseudoconcetti, ma (cosí nella sua tendenza intima, come nella sua origine storica) si riferiva, veramente, al concetto di fine o di ragione. Si mirava, cioè, a stabilire che le cose non si possono dire conosciute, quando si adduce di esse una causa qualsiasi, dovendosi addurre, invece, quella causa, che è, insieme, il fine, e che è, perciò, la ragion sufficiente. Senonché, cercare la ragion sufficiente delle cose, che cos'altro vuol dire se non pensarle nella loro verità, concepirle nella loro universalità, e porne il concetto? Questo è il pensiero logico, in quanto distinto dalla rappresentazione o intuizione, la quale ultima offre le cose e non le ragioni, l'individualità e non l'universalità.

Degli altri cosí detti principî logici non vale la pena di parlare; perché, o se n'è trattato già implicitamente, o sono inezie prive di qualsiasi interesse.

SEZIONE SECONDA

Il giudizio individuale

I

Il concetto e la forma verbale
Il giudizio definitorio

Relazione della forma logica con quella estetica.

Col salire dall'intuizione-espressione al concetto, e tenervi fiso lo sguardo, siamo saliti dalla forma puramente fantastica dello spirito a quella puramente logica. Dobbiamo ora, per cosí dire, iniziare la discesa; o, meglio, considerare piú in particolare la posizione raggiunta, per intenderla in tutte le sue condizioni e circostanze. Se ciò non facessimo, avremmo dato, del concetto, un concetto che peccherebbe di astrattezza.

Il concetto come espressione.

Il concetto, al quale siamo saliti dall'intuizione, non vive nel vuoto pneumatico; non esiste come mero concetto, ossia come qualcosa di astratto; il suo aere spirabile è l'intuizione stessa, dalla quale esso si distacca, ma nel cui ambiente permane. Se tali immagini sembrano discordanti o poco rappresentabili, se ne scelgano altre; p. e., quella, altra volta adoperata, del secondo gradino, che, pur essendo secondo, poggia sul primo ed è, in certo modo, anche primo. Il concetto non esiste, né può esistere, se non nelle forme intuitive ed espressive, o, come si dice, nel linguaggio. Pensare è, insieme, parlare: chi non esprime, o non sa esprimere, il suo concetto, non lo possiede: tutt'al

piú, presume o spera di possederlo. Non solo non c'è mai realmente una rappresentazione inespressa, una visione pittorica non dipinta e un canto non cantato; ma neppure c'è un concetto, che sia semplicemente pensato, senz'essere, insieme, tradotto in parole.

Questa tesi è stata già difesa da noi altra volta contro le obiezioni, che le si sogliono movere[1]. Ma, per abbondanza, e per evitare gli equivoci che potrebbero nascere dalle formole abbreviative di cui ci serviremo, sarà bene ripetere che il concetto non si esprime soltanto nelle cosí dette forme foniche o verbali; e, se menzioneremo queste di preferenza, sarà per sineddoche e, cioè, intendiamo invocarle quali rappresentanti di tutte le altre. Di certo, l'affermazione, che il concetto si esprima anche in forme non verbali, può destare maraviglia; e si dirà che la stessa geometria, in quanto disegna figure geometriche, adopera insieme, o sottintende, la parola; e si proporrà la sfida ironica di provarsi a mettere in musica la *Critica della ragion pura* o a elevare in pietra la *Filosofia naturale* del Newton. Ma bisogna guardarsi accuratamente dal frazionare l'unità dello spirito intuitivo, perché gli errori sorgono, e diventano incorreggibili, appunto a causa di tale frazionamento. Parole e toni e colori e linee sono astrazioni fisiche, e soltanto per astrazione si riesce a disgiungerli. Nella realtà, chi guarda un quadro con gli occhi, lo parla anche verbalmente con sé stesso; chi canta un motivo, ha, insieme, nel suo spirito, la parola; chi edifica un palagio o una chiesa, parla, suona e canta; chi legge una poesia, canta, dipinge, scolpisce, costruisce. La *Critica della ragion pura* non si può mettere in musica, perché ha già la sua musica; la *Filosofia naturale* non può essere edificata in pietra, perché è già architettonica; proprio allo stesso modo

---

[1] Si veda *Estetica* [3], p. I, c. 3.

che non si può ridurre a sinfonia in quattro tempi la *Trasfigurazione*, o a serie di quadri i *Promessi sposi*. La sfida, che si vorrebbe proporre, testimonia della irriflessione degli sfidanti, i quali scambiano le distinzioni fisiche con l'atto reale e concreto dello spirito intuitivo.

Espressioni estetiche ed estetico-logiche o del concetto: proposizioni e giudizî.

Per effetto dell'incarnazione, che il concetto o la logicità ha nell'espressione e nel linguaggio, il linguaggio è tutto pieno di elementi logici; onde, facilmente, si è traviati all'affermazione (di cui si è già messa in chiaro l'erroneità [1]), che il linguaggio sia funzione logica. Tanto sarebbe chiamare vino l'acqua, perché, dentro l'acqua, è stato versato vino. Ma altro è il linguaggio come linguaggio, ossia come mero fatto estetico; e altro il linguaggio come espressione del pensiero logico, nel qual caso esso rimane, sí, sempre linguaggio e soggetto alla legge del linguaggio, ma è, insieme, piú che linguaggio. Se il primo si denomina mera espressione, λόγος σημαντικός, come diceva Aristotele, o *iudicium æstheticum sive sensitivum*, come la scuola baumgartiana; il secondo è da dire, invece, affermazione, λόγος ἀποφαντικός, *iudicium logicum* o *æsthetico-logicum*. A tale distinzione si riduce anche, se rettamente intesa, quella tra proposizione e giudizio, distinguibili tra loro soltanto in quanto si assuma che la seconda forma sia dominata dal concetto, laddove la prima è posta libera ancora da tale dominio.

Ma vanamente ci si chiederebbero fatti in prova di espressioni appartenenti all'una o all'altra forma, perché non potremmo darne se non avvertendo, insieme, che li intendiamo nel significato dell'una o dell'altra forma. Presi per sé, i giri di parole, che si recano o si possono recare in prova, sono indeterminati e, perciò, polisensi. « L'amore è la vita » può essere, egualmente, cosí il detto di un poeta

[1] Si veda sez. I, c. 1.

che noti un' impressione onde è agitata la sua anima e la significhi enfaticamente o solennemente; come un'affermazione logica di chi filosofi sull'essenza della vita. « Chiare, fresche e dolci acque... », è una proposizione estetica nell'invocazione petrarchesca; ma le stesse parole diventano giudizio logico, quando rispondano, p. e., alla domanda quale sia la piú celebre canzone amorosa del Petrarca; o pseudologico, nelle distinzioni di un naturalista circa la materia acqua. La parola non ha piú significato, o (ch'è lo stesso) significato determinato, quando si prescinda dalle circostanze, dai sottintesi, dall'enfasi, dal gesto, con cui è stata pensata, atteggiata e pronunziata. Purtroppo, l'oblio di questo elementare canone ermeneutico, pel quale la parola è parola soltanto sul terreno che l' ha prodotta e a cui bisogna riportarla, è stato cagione, in Logica, di dispute interminabili sulla natura logica di questo o quel giro di parole, staccato dal complesso cui apparteneva e reso astratto. Assai meno equivoco sarebbe addurre, a documento di proposizioni estetiche, le poesie (*I Sepolcri*, il canto *a Silvia*, ecc.), e, di giudizî o proposizioni estetico-logiche, i trattati filosofici (p. e., la *Metafisica* o gli *Analitici*). Senonché, anche qui, bisognerebbe aggiungere: « la poesia considerata come poesia », e « la filosofia considerata come filosofia » ; essendo chiaro che una poesia è prosa nell'animo di chi vi rifletta sopra, e una prosa è poesia nell'animo di uno scrittore, nell'atto in cui la va componendo, vibrante di entusiasmo e di commozione. I fatti non costituiscono prove in filosofia, se non quando vengano interpetrati mediante la filosofia; e allora, poi, essi diventano meri esempî, i quali aiutano a fissare l'attenzione su ciò che si viene dimostrando.

Superamento del dualismo di pensiero e linguaggio.

Concepito, come si è da noi concepito, il rapporto tra linguaggio e pensiero, non può avere luogo il rimprovero, giustamente mosso a coloro che coordinano e paralleliz-

zano i due concetti, di aver foggiato un dualismo insuperabile. Per ottenere l'unità, non restava, in quel caso, altro mezzo se non presentare il linguaggio come fatto acustico, e dichiarare unica realtà psichica il pensiero, e l'altro, lato fisico del nesso psico-fisico. Ma nessuno, ormai, vorrà ripetere la bestemmia, che il linguaggio (sinonimo di fantasia e poesia) sia nient'altro che un fatto fisico-acustico, aderente al pensiero. Tra le due forme, pur nella loro netta distinzione, si ha, non già parallelismo e dualismo, ma rapporto organico di connessione nella distinzione, d'implicazione della prima forma nella seconda, di precipitazione della seconda nella prima, in conformità, per l'appunto, di quel ritmo dei concetti, del quale si è data la teoria. E, perciò anche, alla domanda se il *prius* della Logica sia il concetto o il giudizio, è da rispondere che il giudizio, inteso come proposizione estetica, è, certamente, un *prius*; ma, inteso come giudizio logico, non è né *prius* né *posterius* rispetto al concetto, giacché è il concetto stesso, nella sua effettività.

Il giudizio logico come definizione.

Questa pura espressione del concetto, che è il giudizio logico, costituisce ciò che si chiama giudizio definitorio o definizione. La quale, considerata dal suo lato verbale, ossia come sintesi di pensiero e parola, non dà luogo a nessuna speciale teoria logica, in aggiunta a quella che abbiamo già affermata, allorché la definizione ci è apparsa tutt'una cosa con la distinzione, ossia col pensamento concettuale; né dà luogo ad alcuna speciale dottrina estetica, giacché anche a essa si estende la dottrina generale altrove esposta. La disputa, se la definizione sia verbale o reale, è riassorbita nel rapporto, di sopra stabilito, tra pensiero e parola, onde la definizione è verbale perché è reale, e all'inverso; e, nell'altro significato della questione, se, cioè, il definire sia nominale o reale, convenzionale o rispondente al vero, è riassorbita nella distinzione tra

pseudoconcetti e concetti, i primi dei quali, com'è chiaro, si *definiscono* soltanto in modo nominalistico o convenzionale, perché essi *sono*, infatti, nominalistici e convenzionali.

L'indistinzione di soggetto e predicato nella definizione. Unità di essenza ed esistenza.

Maggiore importanza ha l'altra disputa, se, cioè, il giudizio definitorio sia da analizzare in soggetto, predicato e copula; p. e., se la definizione: « la volontà è la forma pratica dello spirito », si scomponga nei termini: « volontà » (soggetto), « forma pratica dello spirito » (predicato), ed « è » (copula). Ora, la differenza di soggetto e predicato è, qui, illusoria, giacché predicato significa l'universale che si predica di un individuale, e, qui, tanto il preteso soggetto quanto il preteso predicato sono due universali, e il secondo, non che essere piú ampio del primo, è il primo stesso. Quanto all' « è », esso, mancando i due termini distinti che si dovrebbero copulare, non è copula; e non ha neppure valore di predicato, come nel caso in cui di un fatto individuale si asserisce che esso è, vale a dire che è accaduto realmente ed è *esistente*. L' « è », nel caso della definizione, non esprime altro se non l'atto stesso del pensiero che pensa; e quel che si pensa, è, in quanto si pensa: se non fosse, non si penserebbe, e, se non si pensasse, non sarebbe. Il concetto dà l'essenza delle cose, e, nel concetto, *l'essenza involge l'esistenza*. Proposizione, che è stata talvolta contestata, ma solamente a cagione della confusione fatta tra l'essenza, che è esistenza, e, cioè, concetto; e l'esistenza, che non è essenza, e, cioè, le rappresentazioni; e, quindi, a cagione del problema, a cui le rappresentazioni davano luogo per tal rispetto e del quale tratteremo piú oltre. Liberata da questa confusione, essa non è contestabile, ed è la base stessa di ogni pensamento, logico, del quale conviene esaminare la concepibilità, ossia l'essenza, ossia l'interiore necessità e coerenza; e, stabilita questa, è stabilita, insieme, l'esistenza. Se il con-

cetto di virtú è concepibile, la virtú è; se il concetto di Dio è concepibile, Dio è. Al concetto, che è il perfettissimo, non può mancare la perfezione dell'esistenza, senza che esso manchi a sé medesimo.

Pretesa vacuità della definizione.

Sembrerebbe, tuttavia, che la definizione, sebbene affermi l'essenza e l'esistenza insieme, e, quindi, la realtà del concetto, sia forma vuota, per la constatazione già fatta che, in ogni definizione, il soggetto e il predicato sono il medesimo, e che, quindi, essa è giudizio tautologico. Certamente, la definizione è tautologica; ma di una tautologia sublime, affatto diversa dalla vacuità che si suole condannare con quella parola. La tautologia della definizione significa che il concetto è pari soltanto a sé stesso, e non può essere risoluto in altro o spiegato da altro. Nella definizione, la verità *præsentia patet*; e, se la Dea non si rivela con la semplice presenza, invano il sacerdote tenterà di scoprirla al volgo, paragonandola con ciò che è a lei inferiore, con le cose sensibili, che sono manifestazioni particolari di lei.

Critica della definizione come formola verbale fissa.

Come, rispetto al concetto, la definizione non è da ritenere da esso distinguibile; cosí, nel suo aspetto espressivo o verbale, non bisogna intenderla come formoletta, che si stacchi sul fondo del discorso, e sia come la veste ufficiale della verità, la sola degna incastonatura di quella gemma. Averla intesa a questo modo è stato causa della pedanteria definitoria, e dell'odio e della conseguente ribellione contro le definizioni. Quella pedanteria, per altro, come tutte le pedanterie, aveva qualcosa di buono: affermava, cioè, l'energica esigenza dell'esattezza; e, purtroppo, assai spesso, la ribellione, negando, come tutte le ribellioni, non solamente il male, ma anche quel che nella cosa avversata può essere di buono, ha, per odio alle formolette, messa in non cale l'esattezza del pensiero. Comunque, la definizione, verbalmente intesa, non è formoletta,

periodo o parte di un libro o di un discorso; ma è l'intero libro o l'intero discorso, dalla prima all'ultima parola; compreso tutto ciò che, in questo, sembra accidentale o superficiale; compresi, perfino, l'accento, il calore, l'enfasi e il gesto della parola viva, le note, le parentesi, i punti e le virgole della scrittura. E neppure si può indicare, letterariamente, una speciale forma definitoria, p. e., il trattato o il sistema o il manuale; perché la definizione, ossia il concetto, si fa egualmente in opuscoli e in dialoghi, in prosa e in verso, in satira e in lirica, in commedia e in tragedia. Definire, sotto l'aspetto verbale, vuol dire esprimere il concetto; e tutte le espressioni del concetto sono definizioni. Ciò poteva turbare i retori, che avevano bisogno di dedicare uno speciale capitolo alla forma della trattazione scientifica; ma non turba il buon senso, il quale riconosce, tranquillamente, che la cosa sta proprio cosí, e che un epigramma può dare quella precisa ed efficace definizione, che l'ampio e scolastico volume di un professore talvolta non dà, pur fingendo di darla.

II

Il concetto e la forma verbale

Il sillogismo

Identità di definizione e sillogismo.

La definizione, non solamente non è formoletta separabile o distinguibile dal tessuto del discorso, ma non si può neppure separare o distinguere dalle forme raziocinative o dalla dimostrazione, secondo si usa dai logici; i quali, alla dottrina di questa, fanno seguire quella della definizione, o delle forme *sistematiche*, come di solito le chiamano. Costoro immaginano, ingenuamente, che il pensiero, dopo essersi accapigliato con gli avversarî, e avere proclamato, gridato e fatto valere alfine il proprio diritto, salga in cattedra, e, calmo, ormai, e sicuro del fatto suo, si metta a definire. Ma, in realtà, pensare è combattere continuamente, senza riposo alcuno; e, in quella battaglia, c'è sempre, in ogni attimo, la pace e la sicurezza; e il definire è indistinguibile dal dimostrare, perché si trova in ogni attimo del dimostrare e coincide con esso. *Definizione e sillogismo* sono la medesima cosa.

Connessione di concetti e pensamento del concetto.

Il sillogismo, infatti, non è altro se non connessione di concetti; e, benché si sia disputato se bisogni considerarlo cosí o non piuttosto come connessione di proposizioni logiche o giudizî, la disputa si risolve subito, per conto nostro, con l'osservazione che, appunto perché il sillogismo è connessione di concetti, e i concetti non esistono se non

in forme verbali, cioè in proposizioni o giudizî, il sillogismo è, insieme, connessione di giudizî. Ciò serve a ribadire che, se non bisogna mai disconoscere, nel fatto logico, l'effettiva presenza della forma verbale, bisogna poi dimenticarla, quando si costruisce la Logica e si indaga l'indole della logicità e del concetto. Ora, la connessione dei concetti non rappresenta niente di nuovo rispetto al pensamento del concetto. Come già si è veduto, pensare il concetto significa pensarlo nelle sue distinzioni, metterlo in relazione con gli altri concetti e unificarlo, con essi, nell'unico concetto. Un concetto, pensato fuori delle sue relazioni, è indistinto, e, cioè, nient'affatto pensato. Perciò, non si può concepire la connessione dei concetti, ossia il sillogizzare, come un nuovo e piú complesso atto logico. Sillogizzare e pensare sono sinonimi; benché, nell'uso ordinario del discorso, il termine « sillogizzare » rappresenti il rilievo dato all'aspetto verbale del pensare, e, piú propriamente, al carattere *dinamico* dell'esposizione verbale, che è poi il carattere stesso di questa esposizione, malamente, o soltanto empiricamente, distinta in statica e dinamica, in definizione e dimostrazione.

Identità di giudizio e sillogismo.

Ma, se, per tal modo, il sillogismo viene identificato col concetto stesso, potrebbe sembrare, tuttavia, che esso debba venire distinto dal giudizio definitorio, in quanto il sillogismo è forma di pensiero logico e di conseguente espressione verbale, assai spiccata e inconfondibile con ogni altra: connessione di *tre* giudizî, di due che si dicono *premesse* e del terzo che si dice *conclusione*, saldamente cementati dalla forza sillogistica, che è riposta nel termine *medio*. Questo carattere della triplicità appare incancellabile e affatto propria del sillogismo rispetto al giudizio.

Senonché, questo carattere viene messo alquanto in questione da un altro carattere, concordemente riconosciuto

al sillogismo; e, cioè, che le premesse sono conclusioni di altri sillogismi, come la conclusione diventa, a sua volta, premessa. Ciò posto, sarebbe da dire, con maggiore verità, che il sillogismo è il sillogizzare, ossia il pensare; e, poiché questo è infinito, anche le proposizioni, di cui quello consta, sono infinite. D'altra parte, non vi ha giudizio che non sia sillogismo, essendo chiaro che chi afferma un giudizio lo afferma per qualche ragionamento o sillogismo, presente e attivo nel suo spirito, per quanto piú o meno sottinteso nelle parole. E non si sottintendono, negli stessi sillogismi propriamente detti, altre proposizioni, non soltanto nelle forme di essi, che si dicono abbreviate (inferenze immediate, entimemi, ecc.), ma anche in tutte le altre forme; posto che ciascun sillogismo, come si è osservato or ora, ne presuppone altri precedenti, anzi infiniti altri? Si risponderà che, al termine della catena, bisognerà pure trovare la differenza tra giudizio e sillogismo, ossia due primi giudizî, che non sieno prodotti di sillogismo e costituiscano le colonne, su cui poggerà l'architrave della prima conclusione. Ma tale risposta (se non importa, semplicemente, la strana immaginazione che il pensare abbia cominciamento, e, quindi, anche termine, nel tempo) vorrà significare che giudizio e sillogismo sono distinti da un carattere intrinseco, che fa dell'uno la condizione necessaria dell'altra. Ora, questo intrinseco carattere distintivo è ciò, per l'appunto, che non si riesce a trovare, perché non c'è; e, se non c'è in ogni anello, è vano cercarlo a capo della catena.

Il termine medio e la natura del concetto.

Certamente, quella *venatio medii*, quell'*ergo*, quella unificazione della triplicità, sono cosa di molta importanza. Ma donde la loro importanza, se non dall'essere l'espressione della forza sintetica del pensiero, del pensiero che unifica e distingue, e distingue perché unifica e unifica perché distingue? E la triplicità è poi veramente triplicità, uno, due e tre, aritmeticamente enumerabili? E come

mai, se è così, non si riesce a contare quei tre, risolvendosi ciascuno di essi in una serie di termini simili, ossia di altre proposizioni e concetti? Considerando attentamente, si scorge che, anche qui, il numero tre è simbolico, e non designa altro se non la distinzione che unifica, ossia che pensa, il concetto singolare, nell'universale, attraverso il particolare, e determina l'universale, attraverso il particolare, facendolo concetto singolare; nel che resta ben fermo che il rapporto di queste tre determinazioni non è numerico. Tale operazione logica, essendo non già qualcosa di speciale ma la logicità stessa, si trova, di necessità, anche nel giudizio.

Pretesi giudizî logici non definitorî.

Un'obiezione possibile, a questo punto, è che, se l'unità di giudizio e sillogismo si può ritenere dimostrata per le definizioni e i sillogismi che fondano definizioni, non è poi dimostrata per le altre forme di sillogismi e giudizî logici che non sono definitorî. Ma, se codesti giudizî e sillogismi sono logici, non possono non essere definitorî, ossia non avere per loro contenuto affermazioni di concetti. « Tutti gli uomini sono mortali » è definizione del concetto di uomo, del quale si mette in rilievo, verbalmente, la mortalità, o si nega l'immortalità; definizione incompleta, senza dubbio, perché avulsa dalla trama dei pensieri e dei discorsi, di cui faceva parte; e che, anche in quella trama, resterà sempre incompleta, ossia completabile all'infinito, mediante nuove affermazioni e nuove negazioni. Ma, nella sua incompletezza, essa è, insieme, anche completa, perché afferma un concetto della realtà, della vita e della morte, del finito e dell'infinito, della spiritualità e delle sue forme, e via dicendo; tutte determinazioni presupposte, e, quindi, esistenti e operanti, nei concetti, che si adoperano, di uomo e mortalità. « Caio è uomo » (che è la seconda premessa del sillogismo tradizionalmente recato in esempio) non è, di certo, definizione (quantunque presupponga

e contenga molte definizioni), per la ragione, appunto, che non è puro giudizio logico. Donde accade che la conclusione stessa: « dunque, Caio è mortale », sia piú che una pura conclusione logica, giacché contiene anche un elemento storico, la persona di Caio. Ma di codesti giudizî individuali o storici si discorrerà piú oltre; e allora si vedrà anche in quale relazione sieno con quelli universali o logici puri, e se sia veramente possibile distinguerli tra loro, altro che per comodo. A ogni modo, la distinzione, a questo punto, ci è comoda e non ci nuoce in nulla; e, perciò (ossia, per ragioni didascaliche), la lasciamo correre, anzi ce ne serviamo.

Il sillogismo come formola verbale fissa. Uso e abuso di essa.

Come per l'espressione verbale delle definizioni, cosí per quella del sillogismo è da notare che essa non consiste in una formoletta d'obbligo, ma assume le forme piú varie e, in apparenza, le piú lontane dal sillogizzare, quale è comunemente inteso. Del sillogismo in quanto formoletta si abusò per secoli, segnatamente nella Scolastica medievale, continuata, nonostante le ribellioni della Rinascenza, presso molte scuole filosofiche, di cui l'ultima manifestazione cospicua fu l'elaborazione didascalica della filosofia leibniziana, ossia il volfianismo. Sono restate famose alcune dimostrazioni del Wolff, come quella del suo *Manuale di architettura* intorno alla costruzione delle finestre [1]; in cui, stabilito, anzitutto, il teorema: « Una finestra dev'essere tanto larga che due persone possano comodamente appoggiarvisi l'una accanto all'altra », lo si svolgeva a questo modo: « Dimostrazione. Infatti, si costuma porsi alla finestra con un'altra persona per guardare. Ma l'architetto deve soddisfare ai bisogni del padrone in tutto. Dunque, egli deve fare anche la finestra tanto larga che due persone possano starvi l'una accanto all'altra. *Q. e. d.* ».

---

[1] Ricordata in HEGEL, *Wiss. d. Logik*², III, 370 *n.*

Nei tempi nostri, di codeste pedanterie sillogistiche non se ne sono piú vedute; ma (come già si è detto a proposito della pedanteria definitoria), troppo spesso, disprezzando la formoletta, si è finito col disprezzare la correttezza medesima del ragionamento. Cosicché, si è dovuto consigliare, talvolta, un bagno fortificante di scolasticismo; e di alcune civiltà nuove (p. e., della cultura russa, o del poco matematico popolo giapponese), si è osservato, e lamentato, che non abbiano avuto, come quella occidentale, un periodo scolastico, tanto vi è generale l'abito del ragionare scorretto, molle e per surrezioni passionali e fantastiche. Certamente, anche la formoletta, l'esercizio del disputare *in forma*, la *logica scholastica utens*, ha il suo vantaggio; e bisogna sapervi ricorrere, quando giovi, mettendo il pensiero nelle formole brevi e perspicue del sillogismo, del sorite o del dilemma. Gioverebbero anche, sotto questo aspetto, i nuovi metodi, intorno a cui parecchi si affannano, di Logica matematica o Logistica, e, perfino, le macchine logiche che sono state costruite; gioverebbero, se giovassero. Giacché, il punto è proprio questo: quando si raccomandano formolette, metodi dimostrativi, macchine e simili, si propongono espedienti e strumenti di uso pratico, ossia economico; i quali non possono in altro modo affermare la propria esistenza, se non col farsi accettare per l'utilità (risparmio di tempo e di spazio, ossia di fatica), che producono. Come tutte le invenzioni tecniche, quei prodotti debbono essere portati sul mercato; e il mercato soltanto decide del loro valore, e assegna loro il prezzo. Ora come ora, sembra che i metodi logistici non abbiano valore e prezzo se non per alcuni circoli ristretti di gente, la quale, a suo modo, si diverte, e passa il tempo.

Erroneo distacco tra verità e ragione della verità nei concetti puri.

Dal distacco, indebitamente compiuto, tra dimostrazione e definizione, hanno origine alcune dottrine erronee; e, anzitutto, quella che pone un divario di grado

tra verità e ragione della verità, e ammette, per conseguenza, che una verità si possa sapere senza che se ne sappia la ragione. Ma una verità, di cui non si sappia la ragione, non è neppure verità; ossia, è verità soltanto in preparazione e in ipotesi. Si celebra l'intúito, di cui gli uomini geniali sono forniti, e che rende loro possibile andare diritti alla verità, anche quando non sieno capaci di dimostrarla. Ma quest'intúito, quando non sia quella verità in preparazione, ossia quell'orientamento verso una verità affatto ipotetica, dev'essere, di necessità, pensamento, e, quindi, dimostrazione della verità, verità e, insieme, ragione della verità; pensamento e ragionamento, eseguito, senza dubbio, in modo rapidissimo o fulmineo; pensamento e ragionamento, che si esprime in brevi proposizioni e ha bisogno di essere ripercorso e rimuginato, per dare luogo a piú ampia e, didascalicamente, meglio persuasiva esposizione; ma sempre pensamento e ragionamento.

La cosa è anche peggiore, quando non si ammetta solamente un divario di grado, ma si proclami a dirittura l'indifferenza della dimostrazione rispetto alla verità, in guisa che di una medesima verità molte o infinite dimostrazioni sarebbero possibili. Se, con ciò, si vuole dire semplicemente che una medesima verità, ossia un medesimo concetto, può assumere infinite forme verbali o espressive, intendendosi la dimostrazione come « esposizione » o « espressione », non ci sarebbe nulla da obiettare. Ma, se per dimostrazione s'intende veramente qualcosa di logico, ciò che in Logica si designa propriamente con quel nome, la tesi sopradetta menerebbe diritto alla negazione della verità, rendendo la dimostrazione di essa, ossia la verità stessa, una lustra, una sofistica parvenza per captare la persuasione. Chi ha pratica dei tribunali, sa che, molto spesso, un magistrato, presa la decisione e pronunciata la sentenza,

incarica un suo piú giovane collega di « ragionarla », ossia di apporre una parvenza di ragionamento a ciò che, effettivamente, non è stato prodotto di logica ed è semplice *voluntas* di un dato provvedimento. Senonché, questo procedere, se s'intende ed è utile che accada nel campo pratico e giuridico, non si può ammettere in quello teoretico, dove sarebbe la rovina del pensiero e, indirettamente, della volontà stessa.

Distacco tra verità e ragione della verità negli pseudoconcetti.

Naturalmente, tutto quello che si è detto circa la definizione e il sillogismo si riferisce al concetto vero e proprio, ossia al concetto puro. Negli pseudoconcetti, dove entrano motivi pratici, la definizione è semplice comando (definizione nominalistica), e la dimostrazione non ha luogo se non per quegli elementi di essi che sono desunti dal puro concetto: poste le definizioni, il ragionamento deve correre, logicamente, in un determinato modo. Negli pseudoconcetti, dunque, le definizioni si distaccano, veramente, dalle dimostrazioni: le prime non nascono dalle seconde e non sono tutt'uno con esse; le seconde presuppongono le prime e non le producono. Di quelle definizioni sono possibili infinite dimostrazioni, appunto perché, in realtà, non ne è possibile alcuna, essendo infinite le definizioni stesse; e, quando si esibisce una dimostrazione, ciò si fa soltanto *pro forma*; è una lustra, per nascondere una comodità pratica, o, meglio, è un ragionamento logico, che si adopera a chiarirla. Perciò anche, in quelle dimostrazioni, le definizioni sembrano ottenute mediante un atto di fede nell'irrazionale; e fede significa, qui, non la fiducia del pensiero in sé stesso, ma il fare di necessità virtú, accettando come vero ciò che non si conosce come tale. — Nel rimanente, pseudoconcetti e concetti hanno il medesimo rapporto con la forma verbale; e, cioè, tutti si esprimono nel modo piú vario, e non c'è nessuna formola obbligatoria di linguaggio, che si possa dire forma letteraria di carattere lo-

gico. Lo stile del *Codice civile*, che destava l'ammirazione dello Stendhal, non è lo stile eterno delle leggi, le quali, un tempo, si mettevano anche in versi; come, nei medesimi tempi detti barbari, si usava mettere in versi le scienze. Nella vita della parola, concetti e pseudoconcetti si precipitano in tal modo che, colà dentro, è vano cercarne la distinzione.

III

Critica della Logica formalistica

Dal fatto che, nella forma verbale, tutte le distinzioni (concetti puri e concetti empirici e astratti, concetti distinti e concetti opposti) sono indistinguibili; e che, all'inverso, tutte le identità, come quella di concetto, definizione e dimostrazione, appaiono differenziate o differenziabili; si deduce l'impossibilità di costruire, mediante l'analisi della forma verbale, la Scienza logica; ossia, si pronunzia la condanna di ogni Logica formalistica.

Impossibilità intrinseca della Logica formalistica.

Questa Logica è stata variamente denominata aristotelica, peripatetica, scolastica, secondo i suoi autori e rappresentanti storici; sillogistica, per la dottrina che ne forma il corpo principale; formale, per le sue pretese alla purezza filosofica; empirica, da coloro che tentarono di ricacciarla al suo posto; e, benché quest'ultima denominazione sia giusta, meglio sarebbe dirla formalistica, e, meglio ancora, verbalistica, per indicare di quale sorta sia, principalmente, l'empirismo, cui si vuole alludere.

Indole di essa.

Infatti, se l'empirismo è qualificato dall'attenersi alle rappresentazioni singole, raggruppandole in tipi e ordinandole in classi, non v'ha dubbio che empirica sia una trattazione la quale coglie la funzione logica, non già nell'eterno carattere peculiare che essa ha come pensamento dell'universale, ma soltanto nelle sue varie traduzioni o manife-

stazioni particolari, in cui acquista caratteri contingenti. Giacché, per altro, questi caratteri contingenti provengono in essa, in prima linea, dalla forma verbale, opportunamente le si può dare la denominazione di verbalismo. Pel suo verbalismo, anche, è accaduto che, concependosi, di là e di sopra le grammatiche delle singole lingue, una Grammatica *generale, razionale e logica*, questa ibrida scienza, che non era piú grammatica e moveva da presupposti logicistici, si sia svolta in modo da essere sostanzialmente indistinguibile dalla Logica empirica o verbalistica.

Sua parziale giustificazione.

Di certo, come mero empirismo, questa cosí detta Logica non sarebbe condannabile; e, non a torto, l'Hegel diceva che, se la gente prende interesse a stabilire che vi sono sessanta specie di pappagalli e centotrentasette di veronica, non si vede perché sia di minore interesse stabilire le varie forme del giudizio e del sillogismo. Come mero empirismo, quella disciplina ha la sua utilità; e a ognuno può riuscire comodo di servirsi, in certi casi, della terminologia, per cui un'affermazione è caratterizzata come positiva o come meramente negativa, come particolare o come universale, come giudizio che aspetta di essere ragionato e dimostrato, come inferenza immediata, entimema o sorite, come sillogismo concludente o inconcludente, corretto o scorretto, e via dicendo. In quanto mero empirismo, s'intende anche come mai abbia assunto carattere *normativo* e sia stata tradotta in *regolette*; regolette, che valgono quel che possono valere, non piú e non meno di tutte le regole empiriche.

Suo errore.

Senonché, essa non si limita a fungere da semplice descrittiva empirica, e neppure da semplice tecnica; ma usurpa ufficio ben piú alto. Come la Rettorica e la Grammatica, innocenti e utili fintanto che si restringono alle funzioni di comodo aggruppamento e di comoda terminologia, diventano peccaminose e nocive quando si atteggiano a

scienze di valori assoluti, e debbono, allora, essere risolute e sostituite dall'Estetica; cosí la Logica empirica o verbalistica si trasforma in errore, quando pretende dare le leggi del pensiero, ossia il pensiero del pensiero, il quale non può essere altro se non il concetto del concetto. Essa non è, allora, formale, quale si vanta di essere, perché la sola forma logica è l'universale, e questo solamente dev'essere dalla Logica indagato; ma è falsamente formale, giacché si appiglia alle contingenze, e deve, perciò, essere chiamata formalistica. Sotto l'esclusivo aspetto formalistico, viene, qui, da noi respinta; in quanto, cioè, complesso di distinzioni empiriche, che vogliono passare come razionali, usurpando il posto della vera razionalità.

Sua costituzione tradizionale.

Di siffatte distinzioni empiriche già parecchie, quali il distacco tra pensiero e principî del pensiero, verità e ragione della verità, giudizî e sillogismi, e altrettali, sono state ricordate e criticate; e altre andremo menzionando ai luoghi opportuni. Qui sarà bene accennare alla fisonomia generale e alla struttura di questa Logica, quale si è solidificata da secoli nelle scuole e ancora permane nei trattati.

Le tre forme logiche.

Il suo punto di partenza è quel distinguere estrinseco di parole e connessioni di parole, che è proprio della Grammatica. Ma le parole vengono poi da lei trattate come concetti, e le connessioni di parole, come giudizî. Cosí essa ottiene l'identificazione del concetto con la parola, astratta e mutilata, della Grammatica e riesce alla mostruosa determinazione dei concetti come quelli che non sono, per sé, né veri né falsi. Cosí, d'altra parte, ossia sempre chiamando a soccorso le connessioni dei concetti, le è dato distinguere il giudizio dalla mera proposizione. Un doppio criterio è costantemente adottato nello stabilimento di queste e delle altre forme fondamentali: quello verbale e quello logico; e la Logica formalistica oscilla equivoca-

mente tra le due diverse determinazioni; donde, l'alternante apparenza di verità e di falsità, con cui quelle sue distinzioni si presentano. Il sillogismo, che dovrebbe essere la terza forma fondamentale, è concepito come la connessione di tre giudizî distinti; ma, se esso poi serba importanza e può preponderare sulle forme bimembri o sulle forme seriali di piú di tre proposizioni o giudizî, ciò accade perché alla distinzione ed enumerazione delle tre proposizioni si accompagna il criterio del concetto come nesso, ossia come triunità, universale, particolare e singolare.

Le teorie del concetto e del giudizio.

Le tre forme fondamentali sono state da alcuni logici ridotte a due, e da altri ampliate a quattro o a cinque, con l'aggiungervi la forma percettiva o quella definitoria e sistematica; restrizioni e ampliamenti, che hanno incontrato sempre resistenza, perché giustamente si sentiva che per tal modo si mescolava una forma di empirismo con un'altra: quella verbalistica con le distinzioni empiriche, tratte da altri presupposti. Senonché, nell'andare determinando in particolare le tre forme fondamentali, la Logica formalistica non si è saputa attenere alla mera distinzione delle parole e proposizioni, messe artificiosamente in rapporto col puro concetto; ma è stata costretta ad attingere ad altre fonti. I concetti sono stati variamente classificati, ora dal punto di vista verbale, come identici, equipollenti, equivoci, anonimi e sinonimi; ora, dal punto di vista logico, come distinti, disparati, contrarî o contraditorî; ora, dal punto di vista psicologico, come incompleti e completi, oscuri e chiari: intendendoli, per altro, sempre quali nomi, cosicché p. e., i concetti distinti, erano, indifferentemente, e i distinti filosofici e i distinti empirici; e i contrarî, cosí i contrarî filosofici come quelli che, empiricamente, si chiamano a questo modo. Il medesimo è accaduto per la classificazione dei giudizî; nella quale, ora si sono prese a fondamento le determinazioni del concetto,

distinguendo i giudizî in universali, particolari e individuali; ora, l'intrinseca natura dialettica del concetto, distinguendoli in affermativi, negativi e indeterminati o infiniti; ora, i gradi, che percorre la ricerca della verità, distinguendoli in categorici, ipotetici e disgiuntivi, ovvero in apodittici, assertorî e problematici. E sempre, poi, queste forme sono state intese, verbalmente. « Universalità » è la « totalità » empiricamente designata dalla parola, e non già l'universalità vera; e, per converso, « individualità » è, non soltanto l'individualità rappresentabile, ma anche la peculiarità singolare del concetto distinto; « affermativo » è differenziato da « negativo » per l'accidentale forma grammaticale, e non già perché si possa veramente scindere quell'unico atto che è il pensiero, affermazione e negazione insieme (come la volontà è, insieme, amore e odio).

La teoria del sillogismo.

Degno riscontro a siffatto trattamento del giudizio è la classificazione dei sillogismi, fondata, per l'appunto, sulla concezione empirica del giudizio come copulazione di un soggetto con un predicato; intendendo soggetto e predicato in modo empirico e grammaticale, onde essi vengono ritrovati anche in quelle affermazioni verbali, in cui non sono distinti perché s'identificano, qual è il caso del giudizio definitorio. Per la Logica empirica, nel giudizio: « La volontà è la forma pratica dello spirito », « volontà » è soggetto, e « forma pratica », predicato; al modo stesso che in quello: « Pietro è uomo », « Pietro » è soggetto, e « uomo », predicato. Dalla distinzione tra soggetto e predicato si ricavano, nel sillogismo, le quattro figure, ricercandosi, nelle tre proposizioni da cui il sillogismo risulta composto, quale sia la posizione del termine medio nelle due premesse. Se il termine medio è soggetto nella prima premessa e predicato nella seconda, si ha la prima figura; se è predicato in entrambe, la seconda; se è soggetto in en-

trambe, la terza; se è predicato nella prima e soggetto nella seconda, la quarta figura (« *sub-prae*, tum *prae-prae*, tum *sub-sub*, tum *prae-sub* »). Ma, per dedurre i modi di ciascuna figura, si ricorre poi all'altro criterio, anzi a due altri criterî; e, cioè, alle empiriche distinzioni dei giudizî in universali e particolari, e in affermativi e negativi, con le quattro conseguenti determinazioni di giudizî universali-affermativi (*a*), universali-negativi (*e*), particolari-affermativi (*i*), particolari-negativi (*o*). Cosicché, nella prima figura, due premesse universali affermative costituiscono il primo modo, e la conclusione è universale affermativa (*barbara*); due premesse, universali sí, ma una affermativa e l'altra negativa, costituiscono il secondo, e la conclusione è particolare affermativa (*celarent*); due premesse, una universale affermativa e l'altra particolare affermativa, costituiscono il terzo modo, e la conclusione è particolare affermativa (*darii*); due premesse, una universale negativa e una particolare affermativa, costituiscono il quarto modo, e la conclusione è particolare-negativa (*ferio*). E via dicendo.

Le spontanee riduzioni all'assurdo della Logica formalistica.

Non è il caso di andare esponendo negli altri suoi particolari questa costruzione, di cui abbiamo dato saggio, e che è, del resto, notissima; né mette conto di criticarla, essendosene già mostrate false le basi stesse e spiegata la genesi ibrida. La Logica verbalistica, che si pavoneggia come razionale, porta in sé medesima la propria caricatura, che è l'escogitazione dei sofismi; perché, cercando essa la forza del pensiero nelle parole, non può impedire all'abilità sofistica di servirsi, a sua volta, delle parole, per foggiarne, a capriccio, pensieri e forme di pensieri. Di guisa che, per combattere i sofismi, quella Logica è costretta ad abbandonare in fretta e furia le semplici connessioni verbali e a rifugiarsi nei concetti e connessioni di concetti, pensati nelle parole; e, cioè, né piú né meno, a rinnegare il punto di vista formalistico. E, con analoga autoironia,

rinnega quel punto di vista e dissolve sé medesima, allorché si prova a rifiutare la quarta figura del sillogismo, o a ridurre la seconda, terza e quarta alla prima, come alla sola reale, e questa, poi, a connessione di tre concetti; per non dire che autoironia permanente e patente dimostrazione di falsità è la deduzione logica, che le accade di fare, dalle figure del sillogismo, di una serie di modi, riconosciuti non concludenti.

La Logica matematica o Logistica.

La Logica formalistica è stata fatta segno a molti attacchi violenti, dalla Rinascenza in poi; ma non si può dire che sia stata radicalmente colpita, giacché non s'è mai attaccato, finora, il principio stesso, o l'incoerenza, da cui prende le mosse. Si sono susseguíti anche, e si susseguono, parecchi tentativi di riforma; i quali hanno tutti il medesimo difetto, che è di volere riformare la Logica formalistica senza uscire dalla sua cerchia e senza rifiutarne il tacito presupposto, e, cioè, la pretesa di cogliere il pensiero nelle parole, i concetti nelle proposizioni. Il tentativo piú largo, che sia stato fatto in tal genere, e che, ai giorni nostri, ha molti e zelanti seguaci, è la Logica matematica, detta anche calcolatoria, algebrica, algoritmica, simbolica, nuova analitica, calcolo logico o Logistica.

Carattere non matematico di essa.

Che essa non abbia nulla di comune con le matematiche (benché matematici sieno i piú dei suoi cultori, e della fraseologia solita nelle matematiche si valga, e verso queste sia, per certe sue intenzioni pratiche, orientata), nulla, diciamo, d'intrinsecamente matematico, è ammesso da coloro stessi che la professano, e si vede, del resto, subito, dalle definizioni che ne sono state date. La Logistica è scienza che si riferisce, non alle sole quantità, ma alle quantità e qualità insieme; è scienza delle cose in generale; è matematica universale, contenente sotto di sé anche le scienze matematiche propriamente dette, ma

non coincidente con queste: vuole essere, dunque, non già matematica, ma scienza generale del pensiero.

Saggio del suo modo di trattazione.

Ma il « pensiero » della Logistica è nient'altro che la « proposizione verbale », la quale le dà, infatti, il punto di partenza. Che cosa sia la proposizione; se si possa distinguere davvero la proposizione, denominata verbale, dalle altre tutte, poetiche, musicali, pittoriche; se la proposizione verbale non porti in sé, indistinte, una serie di diversissime formazioni spirituali, dalla poesia alle matematiche, dalla storia e filosofia alle scienze naturali; che cosa sia il linguaggio, e che cosa il concetto; — queste, e tutte le altre questioni, concernenti le forme dello spirito e la natura del pensiero, restano affatto estranee alla Logistica e non la turbano nell'opera sua. Le proposizioni (rimanendo il concetto della proposizione un non chiarito presupposto) si possono indicare con p, q, ecc.; il rapporto d'implicazione di una proposizione in un'altra si può indicare col segno $\supset$; onde una proposizione isolata è « ciò che implica sé stesso » ($p \supset q$). Seguendo un metodo come questo, si dichiarano false, e si eliminano, molte distinzioni della Logica formalistica tradizionale; in compenso, se ne aggiungono di nuove; e vecchie e nuove vengono coperte di nuova fraseologia. La somma logica, $a + b$, è il concetto minimo, che contiene gli altri due, a e b, il che prima si diceva « sfera del concetto »; il prodotto logico $a \times b$, indica il maggiore concetto contenuto in a e in b, e risponde a ciò, che prima si diceva « comprensione ». Vi hanno anche leggi nuove o rinnovate, come la legge d'identità, in forza della quale, in Logica (diversamente che in Algebra), $a + a + a.... = a$; con che si vorrebbe significare questo profondo vero, che la ripetizione di un medesimo concetto, quante volte si voglia, dà sempre il medesimo concetto; — la legge di commutazione, per cui $ab = ba$; — o quella di assorbimento, per cui

$a(a+b)=a$; — o (convenuto che la negazione di un concetto si segni col porgli accanto una lineetta verticale) le altre belle leggi e formole: $a+a\,|=a$; $(a\,|\,)\,a=a$; $aa\,|=0$. Per chi vi prende gusto, buon divertimento.

Identità di natura della Logistica con la Logica formalistica.

Come si vede, se le parole e le formole sono alquanto diverse, niente di diverso è nell'indole della Logica matematica, rispetto a quella formalistica. Dove la nuova Logica contradice alla vecchia, non si può dire quale delle due abbia ragione; come di due persone, che camminino l'una accanto all'altra su d'un terreno malfermo, non si può dire quale delle due vada sicura. La stessa dottrina circa la quantificazione del predicato (che è stata il lievito della riforma) non muta in nulla il modo tradizionale di concepire il giudizio, col relativo modo arbitrario di distinguere soggetto e predicato; ma stabilisce, semplicemente, una convenzione allo scopo di potere simboleggiare, col segno di eguaglianza, il soggetto e il predicato: — il soggetto, essendo incluso nel predicato, è parte di questo: « gli uomini sono mortali » vale: « gli uomini sono alcuni mortali »; e, quindi, indicato « uomini » con a e « alcuni mortali » con b, il giudizio si può simboleggiare: $a=b$. Per noi, è indifferente che i modi del sillogismo sieno i 64 e i 19 validi della Logica tradizionale, o i 12 affermativi e i 24 negativi della Logica hamiltoniana, che distingue quattro classi di proposizioni affermative e quattro di negative. È indifferente che i metodi di conversione sieno tre o due o uno. È indifferente che le leggi o principî logici sieno enumerati in due, tre, cinque o dieci. Non accettato il punto di partenza, è impossibile, non che ammettere, discutere lo svolgimento; salvo che ciò non si faccia per mostrare che dall'arbitrio viene fuori l'arbitrio, come si è già a sufficienza messo in chiaro, discorrendo della Logica formalistica. Della quale la Logica matematica è una nuova manifestazione, che porta un rivolgimento

grande nelle formole tradizionali, ma nessuno nell'intima sostanza di quella pretesa scienza del pensiero.

Aspetto pratico della Logistica.

Come scienza del pensiero, la Logistica è cosa risibile; degna, per altro, dei cervelli che la concepiscono e la propugnano, e che sono i medesimi, i quali vanno esibendo una nuova Filosofia del linguaggio, anzi una nuova Estetica, nelle loro insulse teorie della Lingua universale. Come formolario di utilità pratica, non è nostro cómpito, qui, esaminarla; tanto piú che già ci è óccorso dire, a questo proposito, il nostro avviso. Al tempo del Leibniz; cinquant'anni dopo, ai tempi ultimi del volfianesimo; un secolo fa, ai tempi dell'Hamilton; quarant'anni addietro, ai tempi del Jevons e di altri; e, finalmente, ora, che è il bel tempo dei Peano, dei Boole, dei Couturat, questi nuovi congegni sono stati offerti sul mercato; e tutti, sempre, li hanno trovati troppo costosi e complicati; cosicché, non sono, finora, entrati nell'uso. Vi entreranno nell'avvenire? La pratica opera di persuasione, propria del commesso viaggiatore che cerca acquirenti per un nuovo prodotto, e la previsione dell'industriale e commerciante circa la fortuna che quel prodotto possa mai incontrare, non sono di pertinenza della Filosofia; la quale, disinteressandosene, potrebbe qui, tutt'al piú, rispondere con le parole di benevola attesa: « se son rose, fioriranno ».

IV

Il giudizio individuale e la percezione

Rioperamento del concetto sulla rappresentazione.

Problemi ben diversi da codesti giochetti formalistici aspettano di essere esplorati a fondo dalla Scienza della Logica. E, riprendendo quella, che abbiamo chiamata discesa dall'universale verso l'individuale, importa, dopo avere stabilito il rapporto tra concetto e forma espressiva, esaminare in qual modo il concetto rioperi sulla rappresentazione, da cui sembra si sia, di colpo e totalmente, distaccato.

In termini piú precisi: il concetto, senza dubbio, viene pensato solamente in quanto si concreta in una forma espressiva e diventa, anch'esso, sotto tale aspetto, rappresentazione; e, perciò, un'affermazione logica, o tale che si presenti come logica, può essere guardata sotto duplice aspetto, logico ed estetico: come ben pensata e, quindi, anche ottimamente espressa, perfettamente estetica perché perfettamente logica; ovvero come ottimamente espressa ma pensata male, ossia non veramente pensata, e, quindi, non logica, e, tuttavia, sentimentale, passionale e fantastica. Ma questa espressione-rappresentazione, in cui vive il concetto (e che è, p. e., il tòno, l'accento, la forma personale, lo stile, onde io vado, in questo libro, esponendo la Logica), è una n u o v a rappresentazione, condizionata dal

concetto. Si domanda, ora, non già il carattere di questa (che è stato a sufficienza chiarito), ma la sorte di quelle rappresentazioni, a proposito delle quali, e sopra le quali, il pensamento del concetto si è acceso. Rimangono in disparte, escluse dalla luce del concetto, oscure come prima, ossia logicamente oscure? Il concetto illuminerebbe soltanto sé stesso, in una sorta di egoistica soddisfazione, senza irraggiare di sé medesimo le rappresentazioni, sopra le quali si è sollevato?

Logicizzamento delle rappresentazioni.

Ciò sarebbe inconcepibile e contrario all'unità dello spirito; e, infatti, quella separazione e indifferenza non hanno luogo. Il sorgere del concetto trasfigura le rappresentazioni su cui sorge, e le fa altre da quelle che prima erano: da indiscriminate, discriminate; da fantastiche, logiche; da chiare ma indistinte (come si diceva un tempo), chiare e distinte. Io sono, p. e., in uno stato d'animo, che mi riesce cantare o verseggiare, e rendere, per tal modo, oggettivo e conosciuto innanzi a me; ma oggettivo e conosciuto solamente come fantasma, tanto che non saprei, in quell'istante di effusione poetica e musicale, dire che cosa accada realmente in me: se veglio o sogno, se vedo o intravedo o travedo. Quando, dalla varietà di quella e delle altre rappresentazioni, che l'hanno preceduta e la seguono, passo a domandare la verità di tutte esse (e, cioè, la realtà, che non passa), e salgo al concetto; quelle rappresentazioni stesse, in forza del concetto raggiunto, debbono essere rivedute, ma non piú con gli occhi di prima, e, perciò, non già guardate, ma, ormai, pensate. Il mio stato d'animo viene, allora, determinato; e dirò, p. e.: « Ciò che ho provato (e cantato e poetato), era un desiderio assurdo; era un cozzo di tendenze diverse, che doveva essere superato e composto; era un rimorso; era un santo proponimento », e cosí via. Cosicché, in forza del concetto, si fa, di quella rappresentazione, un giudizio.

Il giudizio individuale; e sua differenza da quello definitorio.

Abbiamo già studiato il giudizio, che è proprio del concetto, denominandolo giudizio definitorio o definizione; e mostrato come in esso non abbia luogo distinzione di soggetto e predicato, tanto che si può dire che, in quel caso, c'è, non il soggetto né il predicato, ma la piena identità dei due: un predicato o universale, che è soggetto di sé medesimo. Senonché, il giudizio di cui ora si discorre non è semplice definizione e non coincide col primo. Esso ha, di certo, per fondamento un concetto, e, quindi, una definizione; ma contiene qualcosa di piú, un elemento rappresentativo o individuale, il quale viene, sí, trasfigurato in fatto logico, ma non perde, per questo, l'individualità, anzi la riafferma con piú netta distinzione; si ricollega, sí, col primo, ma è uno stadio ulteriore del pensiero. Se la prima forma è giudizio concettuale o definitorio, la seconda si può denominare giudizio individuale.

Distinzione di soggetto e predicato nel giudizio individuale.

Per l'indicato elemento nuovo, che il giudizio individuale contiene rispetto al definitorio, si ritrova in esso, finalmente, con piena ragione e giustificazione, quella distinzione tra soggetto e predicato, che malamente la Logica verbalistica pretende ritrovare in tutti i giudizî, anche di formola universale (e, perfino, nelle semplici proposizioni); cosicché, essa finisce col dare a quella distinzione (di cui meglio si vedrà in séguito la capitale importanza filosofica) valore e significato puramente grammaticale, ossia verbale. Soggetto e predicato possono essere distinti solamente in quanto l'uno non è universale e l'altro sí, l'uno non è concetto e l'altro sí; vale a dire, solamente in quanto l'uno è rappresentazione e l'altro concetto. Un concetto particolare o singolare (p. e., la volontà) è, sempre, insieme, concetto universale; e disadatto, perciò, a funzionare da soggetto, cui si applichi un predicato; giacché quel predicato, quell'universale è già, esplicitamente, nel preteso soggetto stesso, non pensabile se non in forza di

quel predicato. La rappresentazione soltanto può essere, davvero, soggetto; e il concetto soltanto, predicato. E ciò ha luogo davvero nel giudizio individuale, nel quale i due elementi sono collegati. « Pietro è buono », giudizio individuale, implica il soggetto, « Pietro », e il predicato, « buono », l'uno inconfondibile con l'altro; laddove, nella definizione « la volontà è forma pratica dello spirito », « forma pratica » e « volontà » sono identici.

Ragioni delle varietà nel definire il giudizio e di alcune divisioni di esso.

Allorché si procurava di definire il giudizio come diverso dal concetto e anche dalla definizione, si aveva di mira il giudizio individuale; ma, se è cosí, sono da dire false le definizioni, che concepiscono il giudizio o come relazione di rappresentazioni, o come relazione di concetti (sussunzione di un concetto in un altro, ecc.), giacché ormai è chiaro che esso, in quanto giudizio individuale, deve essere concepito come relazione di rappresentazione e concetto. D'altra parte, alcune celebri divisioni del giudizio trovano il loro motivo nella distinzione, da noi fatta (e che, ripetiamo ancora una volta, è data, a questo punto, in modo provvisorio, salvo a cercarne piú oltre la formola definitiva), tra giudizio del concetto e giudizio della rappresentazione, tra definizione e giudizio individuale. Per tal modo, il giudizio analitico, definito come quello in cui dal concetto del soggetto si ricava il concetto di predicato, si svela nient'altro che la definizione, identità di soggetto e predicato; il giudizio sintetico, che aggiunge al soggetto qualcosa che non vi era prima, è il giudizio individuale, pensamento logico dell'intuizione, prima intuita soltanto e non pensata. Anche di codesta distinzione esamineremo piú oltre il significato vero e la formola definitiva.

Il giudizio individuale e l'intuizione intellettuale.

Sconoscere la forma del giudizio individuale e non riconoscere se non quella del concetto e della definizione, è pretesa impossibile, benché appaia talvolta a guisa di tendenza; come si vede in coloro, che di tutto cercano de-

finizioni, e si restringono al sillogizzare, quando, invece, si tratta di pensare, sí, ma, insieme, di guardare, ossia, di pensare guardando e di guardare pensando. Si può dire che, in ciò, veramente, consista la conoscenza, ossia quella compiuta conoscenza, in cui tutte le forme anteriori si congiungono e che è la risultante di esse. Conoscere è conoscere la realtà; e la conoscenza della realtà si traduce in rappresentazioni, penetrate dal pensiero. Quella famosa intuizione intellettuale, che, talvolta, è stata posta come facoltà a cui l'uomo aspira, ma che non possiede, e, tal'altra, come prodigiosa facoltà, superiore allo stesso conoscere, dovrebbe, a rigore di lettera e di concetto, essere dichiarata nient'altro che il giudizio individuale; il quale è, in verità, intuizione intellettuale o intellezione intuita.

Identità del giudizio individuale con la percezione o giudizio percettivo. —

Ma il giudizio individuale può prendere anche altro nome, assai piú noto e familiare: percezione; e la percezione, a sua volta, dovrebbe essere detta, sinonimicamente, giudizio individuale, o, almeno, giudizio percettivo. La percezione non consiste nell'aprire gli occhi, tendere l'orecchio e disserrare qualsiasi degli altri sensi, che si sogliono enumerare, e, in genere, nell'abbandonarsi al sentire. Il mondo non entra nel nostro spirito per queste larghe porte, ma si fa annunziare, per essere ricevuto coi debiti onori. Che la buona gente (e, tra la gente buonissima, si contano molti filosofi) creda altrimente, si spiega, in verità, per la consueta trascuranza o manchevolezza, ch'è in lei, di analisi e riflessione. E, neppure, la percezione è intuizione, impressione teoreticamente configurata, ossia quello stadio o momento dello spirito, che è rappresentato in modo eminente dal poeta, il quale intuisce e non sa che cosa intuisce, anzi non sa nemmeno di non sapere (perché la relativa domanda non è sorta, e non può sorgere, in lui, in quanto poeta). Percepire vale

apprendere un dato fatto come avente tale o tal'altra natura; e, perciò, vale pensarlo e giudicarlo. Neanche la piú lieve impressione, il piú piccolo fatto, l'oggetto piú insignificante è da noi percepito se non in quanto è pensato. Di qui, l'importanza somma del giudizio individuale, che è quello che abbraccia tutta la conoscenza da noi in ogni istante prodotta, e pel quale possediamo il mondo; anzi, pel quale un mondo c'è.

— e col giudizio memorativo o storico.

Nei giudizî percettivi sono compresi anche i giudizî, che da taluni si denominano memorativi o storici; quelli, cioè, pei quali si riconosce che un dato fatto è avvenuto nel passato. Questo riconoscimento non si può fondare mai su altro se non su intuizioni presenti; vale a dire, della nostra vita presente, che contiene in sé la passata e ci dà la persuasione circa la veridicità di una data testimonianza, quale da noi presentemente viene appresa. E, per converso, tutti i giudizî percettivi sono, in qualche modo, memorativi e storici, perché il presente, nell'atto medesimo in cui lo fermiamo innanzi al nostro spirito, diventa un passato; oggetto, come si suol dire, di memoria e di storia.

Erronea distinzione dei giudizî individuali in quelli di fatto e in quelli di valore.

D'altra parte, sarebbe erroneo dividere, come assai spesso si è tentato, i giudizî individuali in giudizî di fatto e giudizî di valore, pretendendo che il giudizio: « Pietro è uomo », sia di natura diversa dall'altro: « Pietro è buono ». Ogni giudizio di fatto, in quanto attribuisce un predicato a un soggetto, gli dà un valore, dichiarandolo partecipe dell'universale o di una determinazione dell'universale. E, per converso, ogni giudizio di valore, in quanto attribuisce un valore, non può attribuire altro se non l'universale o una determinazione dell'universale, giacché, fuori dell'universale, non c'è valore. Perfino i giudizî di formola negativa, come: « Pietro non è buono », o « è non-buono », o: « Pietro è cattivo », sono attribuzioni

di universalità e di valore; perché, come sappiamo, teoreticamente non affermano altro se non che Pietro ha una determinazione spirituale diversa dalla bontà (p. e., è utilitario, non ancora morale). Di certo, in giudizî come questi che abbiamo tolti a esempio, si mescola (anche ciò è stato notato, e basta, a questo punto, farne ricordo) l'espressione di un dover essere, il quale, in questo caso, si rivela nell'adoperata formola negativa; ma l'espressione di un dover essere o di un desiderio non è giudizio né di fatto né di valore; anzi, non è giudizio del tutto; è mera proposizione, logo semantico senz'essere apofantico, formola ottativa o desiderativa, lirismo dello spirito, diretto all'avvenire [1].

Il giudizio individuale come forma ultima e perfetta del conoscere.

Oltre la percezione o giudizio individuale, non c'è altro fatto conoscitivo da conoscere. In esso, ultimo e perfettissimo dei fatti conoscitivi, il giro della conoscenza si compie. La oscura sensibilità, diventata già chiara intuizione, e fattasi poi pensamento dell'universale, viene, nel giudizio individuale, logicamente pensata, ed è, ormai, conoscenza del fatto o dell'accadimento, ossia della realtà effettuale. Il giudizio individuale, o percezione, adegua pienamente la realtà.

Errore di trattarlo come il fatto primo della conoscenza.

Ma, appunto perché la percezione è il compimento della conoscenza, dev'essere collocata, non già al cominciamento, ma al termine della vita conoscitiva. Metterla al cominciamento come mera sensibilità e derivare da essa i concetti, sia per effetto di meccanismo psicologico, sia per atto d'arbitrio, è l'errore dei sensualisti ed empiristi. Concepirla come giudizio, e, tuttavia, metterla al cominciamento, e da essa, per ulteriore elaborazione, fare uscire i concetti, è l'errore dei razionalisti e intellettualisti. Contro dei quali, bisogna tenere fermo che il primo momento della cono-

[1] Si veda sopra sez. I, c. 6.

scenza è intuitivo, e non percettivo; e che i concetti non derivano dall'atto intellettuale della percezione, ma entrano come costituenti in quell'atto stesso. Cominciare dalla percezione, intesa come giudizio percettivo, è cominciare dalla fine, ossia dal sommamente complesso. La percezione è, sí, il problema unico della gnoseologia; ma soltanto perché è il problema totale, che contiene in sé tutti gli altri. Ed è anche, se si vuole, la forma prima dello spirito conoscitivo, ma non già perché sia la piú semplice, sí bene perché è l'ultima; quell'ultimo, che, essendo insieme il tutto, si può dire primo in senso assoluto.

Motivo di tale errore.

Certamente, l'equivoco dei sensualisti, e quello opposto dei razionalisti, hanno un motivo di verità, essendovi, realmente, concetti, i quali si svolgono dalla percezione e la presuppongono. Questi, per altro, non sono i concetti veri e proprî, ma i già definiti pseudoconcetti, i quali, svolgendosi dalla percezione, dànno luogo, a loro volta, agli pseudogiudizî. Di ciò tratteremo piú oltre; e cosí sarà chiarita la genesi dell'equivoco, ossia l'erronea teoria sarà superata come equivoco e determinata come verità. In questa differenza di giudizî individuali e pseudogiudizî individuali, percezioni e pseudopercezioni, si troverà anche, chiaramente, un altro tra i motivi (e, forse, il piú profondo), che hanno fatto geminare i giudizî in giudizî di fatto e giudizî di valore.

Sillogismi individuali.

S'intende, poi, agevolmente che, come vi sono giudizî individuali, cosí vi sono anche sillogismi individuali; o, meglio, che, come non è possibile distinguere, nella Logica filosofica, giudizî e sillogismi, i quali costituiscono un tutto indivisibile, cosí non è possibile distinguere i sillogismi individuali dai giudizî individuali, o è possibile soltanto verbalisticamente. « Caio è mortale », è già conclusione di sillogismo; non potendosi affermare che è mortale senza qualche ragione: p. e., perché è uomo o animale o essere

finito. Cosicché, il sillogismo: « Gli uomini sono mortali; Caio è uomo; dunque, Caio è mortale », è soltanto verbalmente diverso da « Caio è mortale ». Non diciamo che la differenza di parole sia come nulla; una differenza spirituale c'è sempre, anche quando, invece di « Caio è mortale », si dica: « Colui, che chiamo Caio, è mortale », o quando si esprima lo stesso pensiero in latino o in tedesco. Ma, occupandoci qui di Logica, diciamo che è nulla, perché, infatti, è nulla, in quanto differenza di atto logico, essendo, l'una formola e l'altra, attuazione dell'unica logicità.

V

Il giudizio individuale
e il predicato di esistenza

La copula: significato verbale e significato logico di essa.

Soggetto e predicato sono indistinguibili nel giudizio definitorio, e distinguibili e distinti in quello individuale; ma l'atto della distinzione (che è, insieme, unione) tra soggetto e predicato, rappresentazione e concetto, è poi, nel giudizio individuale, il medesimo dell'atto di distinzione e unione, onde nell'altro viene definito il concetto. Nell'un caso e nell'altro, il pensiero essenzializza ciò che pensa. Per questo rispetto, non vi ha differenza tra le due forme di giudizio, che abbiamo analizzate e, per ragione d'analisi, finora tenute distinte; e uno stesso atto di pensiero distingue l'una e l'altra dalla mera rappresentazione, in cui manca l' « è » (logico e non già verbale): quell' « è » che c'è nel giudizio definitorio e nell'individuale, e che, in questo secondo, assume, piú propriamente, il nome di copula, perché congiunge due elementi distinti, l'uno rappresentativo, l'altro logico. Naturalmente, non bisogna lasciarsi ingannare, neppure qui, dal verbalismo. L'essenzializzamento, la copula, il pensiero non si possono fare consistere in una parola, che, astratta dal complesso, diventa semplice suono, e, come suono, può assumere ogni altro significato. Anche nella mera rappresentazione si può trovare l' « è », o ciò che, verbalmente e grammaticalmente, si

chiama copula; ma, colà, non ha valore alcuno quale atto di pensiero. « *Nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus* », è una proposizione che ha l' « è », ma con valore meramente semantico, e non già quale atto di pensiero; quella frase poetica del vecchio Orazio non è altro se non l'espressione di un movimento esortatorio. Egualmente, si può sopprimere la parola, ma non per questo si sopprime l'atto di pensiero. L'esclamazione: « bello! », innanzi a un quadro, può essere un giudizio individuale, che ha per soggetto la rappresentazione del quadro, e per predicato l'universale estetico, che si dice bello, e in cui la copula (e, qui, anche il soggetto) è verbalmente sottintesa, ma logicamente esistente, e, perciò, sempre, anche verbalmente, reintegrabile. D'altra parte, questa reintegrazione non si può fare allorché si abbia una mera rappresentazione o l'espressione di uno stato d'animo; perché, in tal caso, sarebbe non già reintegrazione, ma integrazione, e, cioè, eseguirebbe essa quell'atto di pensiero, e produrrebbe quel giudizio individuale, che prima non c'era.

Questioni circa le proposizioni senza soggetto. Verbalismo.

Cosicché, nel movere un'ultima questione circa il giudizio individuale, e, cioè, se esso sia sempre esistenziale, dobbiamo trasportare, come sempre, la ricerca dall'analisi verbale a quella logica, e non stare a speculare su parole o pezzetti di proposizioni, arbitrariamente ritagliati e, perciò, insignificanti o equivoci. Sopratutto, si è disputato assai sulle così dette proposizioni senza soggetto, come: « piove », e simili; ma noi, pur non intendendo negare il frutto, ricavato o ricavabile, da codeste dispute, non possiamo accettare la posizione, che esse implicano, e che rende il problema agitabile e discutibile all'infinito e, perciò, insolubile. « Piove », detto con sorriso di soddisfazione, significa: « grazie al cielo, piove »; con animo contrariato: « maledetta pioggia, che m'impedisce di andare a passeggio »; in risposta a chi domanda che cosa

sia il rumore che s'ode sui vetri: « il rumore che s'ode è rumore di pioggia »; per contradire chi asserisce che il tempo è bello: « tu dici il falso o non ti sei dato la pena di osservare: piove »; ossia, è la correzione di un errore storico. E via esemplificando. Fiato perso è, dunque, disputare intorno alla natura logica di quella proposizione, se non se ne determina il preciso significato; e, allorché si viene veramente a determinarlo (anche le proposizioni da noi sostituite possono, prese astrattamente, apparire polisense e dare luogo a equivoci), si è già abbandonata la materialità del verbalismo, e si è passati al pensamento degli atti spirituali, presi in loro stessi.

Confusione tra forme diverse di giudizî nella questione dell'esistenzialità.

La questione dell'esistenzialità nell'atto giudicativo, oltre che per questo verbalismo, è stata stranamente avviluppata per non essersi tenuti distinti il giudizio definitorio e il giudizio individuale, anzi, neppure, il concetto e lo pseudoconcetto. Si è mossa, alla pari, la questione dell'esistenza innanzi a un giudizio definitorio, come: « L'Idea è », e innanzi a un giudizio individuale, come: « Pietro è ». Ma, nel primo caso, come già sappiamo, l'esistenza coincide con l'essenza, e quel giudizio dice soltanto che l'Idea si pensa e, perciò, è; laddove il secondo non dice soltanto che Pietro è rappresentabile, e, perciò, è, ma che esso esiste: Pietro potrebbe essere rappresentabile, e non esistere; l'Ippogrifo è rappresentabile, e non è esistente. Malamente poi, come esempî di giudizî definitorî, sono stati recati quelli di pseudoconcetti, asserendosi che « il triangolo si pensa, ma non ha esistenza », o che « il genere mammifero si pensa, ma non esiste, se non come singolo animale »; giacché, in questi casi, bisognava dire, invece, che « triangolo » e « mammifero » non si pensano punto, ma si costruiscono, e, perciò, non hanno né essenza né esistenza. Per noi, dunque, la questione dell'esistenzialità non può nascere né pel giudizio definitorio puro, che

è concetto e ha esistenza come concetto, cioè essenza; né pel giudizio definitorio degli pseudoconcetti, che non è nemmeno pensiero; ma nasce soltanto pel giudizio individuale, nel quale entra, come costituente, un elemento rappresentativo, e, cioè, qualcosa d'individuale e di finito. Per l'individuale e finito, l'essenza non coincide con l'esistenza; anzi, esso si definisce proprio cosí: inadeguazione di esistenza ed essenza. Perciò l'individuale muta a ogni istante, e, pur essendo in ogn'istante l'universale, lo adegua solamente all'infinito.

Determinazione e suddivisione della questione sull'esistenza nei giudizî individuali.

Circoscritta la questione al giudizio individuale, pel quale soltanto essa ha significato, possiamo opportunamente dividerla in tre questioni particolari: 1.ª se il giudizio individuale importi sempre che il soggetto del giudizio sia esistente; 2.ª che cosa sia il carattere di esistenzialità; 3.ª se questo carattere basti a costituire quel giudizio.

Necessità del carattere esistenziale in questi giudizî.

E, cominciando dalla prima, crediamo che si debba, senz'altro, rispondere affermativamente, e aderire a coloro, i quali hanno scoperta, e insistentemente difesa, la necessità del carattere esistenziale, recando, per tal modo, contributo non piccolo al progresso della scienza logica. Che ciò, che viene rappresentato, esista o no, è, senza dubbio, indifferente per l'uomo intuitivo, pel poeta, per l'artista, il quale, per l'appunto, non esce dalla cerchia rappresentativa. Ma per l'uomo logico, per colui che forma un giudizio individuale, non è indifferente. Egli non può giudicare di ciò che non esiste.

Malamente è stato obiettato che il giudizio logico resta sempre il medesimo, o che io abbia cento talleri in tasca o che li abbia soltanto nella fantasia; che una montagna d'oro è soggetto di giudizî, quantunque, finora almeno, nessuno l'abbia trovata in nessuna parte della terra; che Pamela è donna virtuosa (checché scrivesse in contrario il Baretti), quantunque non sia stata mai altrove che nell'im-

maginazione del Richardson e del Goldoni. A cento talleri, a una montagna d'oro e a Pamela, che non esistono, non si può attribuire predicato alcuno; e, se si dirà che quei cento talleri sono esattamente divisibili per due o per cinque; o che quella montagna d'oro, immaginata di una determinata base e altezza, è misurabile in tanti metri cubi, e ha sul mercato un valore di tanti e tanti milioni o miliardi; o che Pamela è degna di stima e di premio; bisogna notare che, con questi giudizî, non si giudicano né i cento talleri fantastici, né la fantastica montagna, né la fantastica Pamela, ma si definiscono, semplicemente, i concetti aritmetici del numero, dei numeri primi e della divisibilità, o quelli geometrici del cubo ed economici dell'oro come merce, o quelli morali della virtú, della stima e del premio. Di quei fatti inesistenti non si è dato giudizio nessuno, perché, dove non c'è niente, il re (e, in questo caso, il pensiero) perde i suoi diritti.

L'inesistente assoluto e quello relativo.

Si dirà che, pur tuttavia, di quegl'inesistenti si parla, e, quindi, si giudica, a ogni istante. Ma qui si stia attenti a non confondere l'inesistente assoluto con quello relativo, il quale è inesistente soltanto di nome. L'inesistente assoluto è ciò che è escluso dal giudizio, implicitamente nella formola affermativa, esplicitamente nella formola negativa. A chi parla della montagna d'oro, dei cento talleri posseduti e di Pamela, come di realtà esistenti, si risponde negando quelle esistenze, e, cioè, negandole in modo assoluto; e di quelle esistenze negate non è possibile giudicare, e neppure parlare, appunto perché affatto negate. Si tratta qui, insomma, del giudizio individuale, che esclude da sé il suo contradittorio, come, del resto, accade anche nel giudizio di definizione. Ma, in quell'affermazione e negazione assoluta, si fa anche, esplicitamente o implicitamente, un'affermazione o negazione relativa; dicendo, nei casi dati: « la montagna d'oro, i cento talleri, Pamela non

esistono », si dice, insieme: « esistono fantasmi, prodotti dalla fantasia o dall'immaginazione, di una montagna d'oro, di cento talleri, di una virtuosa Pamela ». Ora, in quanto tali, montagna, talleri e Pamela sono, non piú l'inesistente assoluto, ma certi fatti, soggetti di giudizio, il cui predicato è espresso dalla parola « inesistente », che vale, in questo caso, « esistenti come fantasmi ». L'inesistente assoluto è il contraditttorio, il vero e proprio nulla; l'inesistente relativo (che è quello proprio del giudizio individuale) è un'esistenza, diversa da quella, che lo stesso giudizio individuale afferma.

Certamente, l'inesistente relativo, e, in genere, tutto il contenuto del concetto di esistenza, richiederebbe piú minuta analisi; dalla quale, forse, si vedrebbe che quel cosí detto inesistente si risolve in alcune categorie di fatti pratici; e, cioè, ora designa le costruzioni arbitrarie, che si fanno combinando immagini per gioco o per altro intento; ora, invece, i desiderî, che accompagnano ogni atto volitivo, e sono le infinite possibilità del reale. E si vedrebbe anche che l'inesistenza nel secondo significato, ossia i desiderî, quando vengono rappresentati dall'arte, non si distinguono, nella cerchia di questa, in nulla, dalle volizioni e azioni effettive; giacché, per distinguerli, bisognerebbe che l'arte possedesse una, sia pure sommaria, filosofia della volontà, laddove essa è priva di ogni filosofia. Senonché, questa indagine ci trarrebbe fuori, non solo dal problema che ora abbiamo innanzi, ma anche dalla Logica, menandoci ad altra parte della Filosofia [1], la quale, quantunque abbia stretta attinenza con la Logica (come la Logica con essa), deve essere oggetto di speciale trattazione, se non si vuole produrre confusione nelle menti, offrendo tutte le cose in una volta. Era questo il difetto,

---

[1] Si veda la *Filosofia della pratica*, p. I, s. II, c. 6.

p. e., di Giambattista Vico, il quale in un libro metteva tutti i libri, in un capitolo tutta l'opera, e, spesso, in una pagina o in un periodo tutta la sua filosofia e la sua storia; e chi scrive, pure onorandosi di chiamarsi vichiano, non intende, per altro, imitare l'ottusità didascalica di quell'uomo di genio.

Pel problema, che ora ci occupa, basti aver messo in chiaro che ogni giudizio individuale importa l'esistenza di ciò di cui si parla, ossia del fatto dato nella rappresentazione, anche quando questo fatto consista in un atto d'immaginazione, purché quest'atto sia riconosciuto in quanto tale e, in quanto tale, esistenzializzato. Esso adopera un concetto di realtà, che si gemina in realtà effettuale e in realtà possibile, in esistenza e inesistenza o mera rappresentabilità. Alcuni dei moderni indagatori della così detta *teoria dei valori* (studiosi che ondeggiano tra la psicologia e la filosofia, e tra una filosofia antiquata e un'altra che ha per sé l'avvenire) hanno sostenuto che non si può pronunziare giudizio di valore, quando non si abbia innanzi un'esistenza. E, poiché, per noi, giudizio di valore è qualsiasi giudizio individuale, dobbiamo accettare la loro tesi, e liberarli dagl'imbarazzi, da essi provati innanzi alle *immagini irreali* (che pure, a loro stessa confessione, dànno luogo a giudizî di valore, quali i giudizî estetici), facendo notare che, in quel caso, c'è l'*effettualità*, la *realtà*, o, in breve, l'*esistenza* delle immagini aventi a loro contenuto l'*ineffettuale e inesistente*.

Il carattere dell'esistenza come predicato.

Ci siamo aperti, per tal modo, la strada a risolvere la seconda questione enunciata, che concerne il carattere da riconoscere all'atto esistenzializzante del giudizio. Consiste esso in un atto di pensiero, e, cioè, nell'attribuzione di un predicato a un soggetto; ovvero è un atto originale e di natura affatto peculiare, che non trova riscontro negli altri atti di pensiero? L'esistenza, insomma, è, o no, predi-

cato? — La risposta, già data da noi implicitamente nelle spiegazioni precedenti, afferma che l'esistenza, nel giudizio individuale, è predicato. E diciamo « nel giudizio individuale », perché, in quello definitorio, essa non è predicato, per la ragione già esposta che, in quel giudizio, non vi ha distinzione tra soggetto e predicato, e che, in esso, l'esistenza coincide con l'essenza.

Critica dell'esistenzialità come posizione e fede.

La risposta tradizionale è, invece, che l'esistenza, nel giudizio esistenziale, non è predicato, ma una conoscenza *sui generis*, che, talvolta, viene detta conoscenza di una posizione, tal'altra, atto di credenza o di fede; due determinazioni, che si riducono, poi, a una sola. Perché, concepito l'essere come esterno allo spirito umano, e la conoscenza come separabile dal suo oggetto, tanto che l'oggetto potrebbe essere senza essere conosciuto, è evidente che l'esistenza dell'oggetto diventa una posizione, ossia qualcosa di posto innanzi allo spirito, di dato allo spirito, di estraneo a esso, e che lo spirito non si approprierebbe mai, se non facesse animo e coraggio e non trangugiasse il boccone amaro con un irrazionale atto di fede. Senonché, tutta la filosofia, che andiamo svolgendo, dimostra che non vi ha nulla di esterno allo spirito, e, perciò, non vi hanno, di fronte a esso, posizioni. Gli stessi concepimenti di qualcosa che sia esterno, meccanico, naturale, ci si sono svelati come concepimenti non già di posizioni dell'esterno, ma di posizioni dello spirito stesso, il quale foggia quel cosí detto esterno, perché gli giova foggiarlo, salvo a riannullarlo, quando non gli giovi piú. D'altra parte, nell'ámbito dello spirito, non ci è stato mai possibile ritrovare quella misteriosa e inqualificabile facoltà che si chiama fede, e che sarebbe un'intuizione che intuirebbe l'universale, o un pensamento dell'universale senza il processo logico del pensiero. Tutto ciò, che si chiama fede, ci si è svelato, a volta a volta, come atto di cono-

scenza o atto di volontà, forma teoretica o forma pratica dello spirito.

È indubbio, perciò, che l'esistenza, se è qualcosa che si afferma o si nega, non può essere se non predicato; e, soltanto, si potrebbe ricercare quale sorta di predicato sia, cioè quale sia il contenuto o il concetto preciso dell'esistenza: il che si è già indicato, o, almeno, abbozzato, nelle spiegazioni precedenti. Obiezioni, come quella mossa al carattere concettuale e predicativo dell'esistenza, col sostenere che, se fosse predicato, bisognerebbe, nel giudizio « A è », poter pensare separatamente i due termini, ossia A e l'esistenza, e che, nel pensare A, questo è già esistenzializzato, — si svelano sofistiche; perché A, fuori del giudizio, non è pensabile, ma soltanto rappresentabile, e, quindi, privo di esistenzialità; predicato, che acquista soltanto nell'atto stesso del giudizio.

Conseguenze assurde di quelle dottrine.

Del resto, le difficoltà in cui urtano coloro che concepiscono l'esistenzialità nel giudizio individuale come qualcosa *sui generis*, sono documentate dalla teoria, a cui essi si trovano condotti, di un doppio genere di giudizî, l'esistenziale e il categorico, senza che possano giustificare questa dualità; la quale, in fondo, è la manifestazione piú appariscente del loro piú o meno inconsapevole dualismo metafisico, che pone un oggetto estraneo allo spirito, e fa che lo spirito lo apprenda per atto di fede e vi ragioni poi sopra per atto di pensiero. Perché non continuare sempre con l'atto di fede? o perché non estendere anche al giudizio iniziale l'atto del pensiero? O continuare sulla stessa via, o mutarla affatto: ecco il dilemma che, qui, s'impone.

Il predicato di esistenza, come non sufficiente a costituire giudizio.

Ma, nel rigettare la doppia forma del giudizio individuale, esistenziale l'una e categorica l'altra, e nel risolverle entrambe nell'unica forma che è quella categorica, facendo dell'esistenza un predicato tra i predicati, dobbia-

mo anche spiegare per quale ragione (in risposta alla terza delle questioni nelle quali abbiamo divisa la trattazione dell'esistenzialità) diciamo, ora, che il predicato dell'esistenza non basta a costituire il giudizio. Come mai (si osserverà) non basta? Se io dico che « Pietro è », o che « l'Egeo è », non ho innanzi un giudizio perfetto? e non è giudizio meramente esistenziale? Ma, anche qui, è da ripetere: *cave*; guardarsi dagl'inganni del verbalismo, e pensare sulle cose e non sulle parole. I giudizî, recati in esempio, sono tanto poco esistenziali, che, in essi, si parla dell' « Egeo » e di « Pietro »; e, giacché se ne parla, è chiaro che si sa che l'Egeo, p. e., è un mare, e che cosa sia il mare e via dicendo; e che Pietro è un uomo, e un uomo cosí e cosí fatto, italiano e non boschimano, di trent'anni e non di un mese, e via dicendo. L'elemento meramente rappresentativo non può, nel giudizio, essere ritrovato fissandolo in una parola, la quale, in quanto fa parte del giudizio, è, come tutto il resto, compenetrata di logicità; e, quando si dice che « Pietro » è il soggetto ed è rappresentazione, ed « esistente » è il predicato, si parla all'ingrosso e quasi per simboli. Se si volesse la formola del giudizio meramente esistenziale innanzi a una rappresentazione, di un giudizio che lasciasse questa intatta da ogni altro predicato che non fosse quello di esistenza, la formola potrebbe essere soltanto: « Qualcosa è ». Ma questa formola, a pensarci bene, non sarebbe piú giudizio individuale, giacché ogni trasfigurazione logica dell'individuale e determinazione individuale dell'universale ne sarebbe stata esclusa; essa corrisponderebbe né piú né meno che a un giudizio definitorio, col quale si asserisse che « qualcosa » (un qualcosa in genere, indeterminato) « è », ossia che « la realtà è ».

Il predicato del giudizio come la totalità del concetto.

Ma questa nostra teoria circa l'indispensabilità di altri predicati a costituire il giudizio non è da intendere come affermazione della necessità che al predicato esistenziale

se ne aggiunga un altro qualsiasi, e, neppure, che vi si aggiungano tutti gli altri possibili. Nel primo caso, avremmo sempre un'ingiustificabile dualità di predicati: quello dell'esistenza e quello necessario a essenzializzare e a compiere il giudizio; nel secondo, di certo, la dualità sarebbe evitata, perché, a costituire il giudizio, tutti i predicati sarebbero necessarî, senza distinzione di essi in un duplice ordine, e tutti sarebbero predicati qualitativi; ma resterebbe l'idea di una successiva aggiunzione di predicati. Posta questa idea, non s'intende che cosa mai sarebbero quegli atti, pei quali si verrebbe ad attribuire il primo, o anche il secondo, o anche il terzo predicato, e via dicendo, senza raggiungere ancora, con tali attribuzioni, la piena totalità del vero. Rappresentazioni, non piú; giudizî, non ancora: sarebbero, dunque, qualcosa d'insufficiente e di monco, la cui esistenza non potrebbe essere ammessa se non per arbitrio (come si fa nella Psicologia), e che, quindi, in Filosofia, sarebbe inammessibile. Non resta, perciò, se non concludere che, nel giudizio, tutti i predicati possibili sono dati in un solo atto; e, cioè, che il soggetto viene predicato come esistenza, e, per questo appunto, determinato cosí e cosí; determinato cosí e cosí, e, per questo appunto, come esistenza.

In altri termini, il concetto, che si predica nel giudizio individuale, non è, e non può essere, una fetta o una scheggia di concetto; ma è tutto il concetto, come universale, particolare e singolare, nella sua inscindibile unità. E, se l'esistenza sembra un primo predicato, la ragione sarà forse in ciò, che il concetto di esistenza come attualità e azione, e nella sua distinzione dalla mera possibilità, è, per avventura, il concetto fondamentale del reale, quantunque, per altro, non sia pensabile davvero se non come determinato nelle forme particolari della realtà; onde quel primo predicato è primo solamente in quanto contiene

l'ultimo, e, cioè, non c'è né l'ultimo né il primo, ma il tutto. Chiarire questi enunciati è, a ogni modo, come si è detto, cómpito dell'intera Filosofia, e non piú della sola Logica; la quale, anche qui, deve appagarsi della dimostrazione, relativa al punto che piú strettamente la concerne; e, cioè, relativa all'impossibilità di separare tra loro, nel giudizio, i predicati necessarî a determinare la realtà del fatto, dei quali qualunque manchi rende impossibile il giudizio stesso.

VI

Gli pseudogiudizî individuali
La classificazione e la numerazione

Gli pseudogiudizî individuali.

Come gli pseudoconcetti imitano i concetti puri e i corrispondenti giudizî definitorî; così, mediante essi, vengono imitati i giudizî individuali puri, e si ottengono formazioni spirituali, le quali possono essere dette, acconciamente, pseudogiudizî individuali.

Loro carattere pratico.

Il carattere di questi pseudogiudizî, come quello degli pseudoconcetti, è, non già conoscitivo, ma pratico, e, piú propriamente, mnemonico. Fermando l'attenzione su alcuni esempî di tali giudizî, se di un animale diciamo: « è un chirottero », o « è una scimmia platirina »; se di una casa pronunziamo: « questa casa è alta trenta metri e larga quaranta »; se di una pittura: « La *Trasfigurazione* è un quadro sacro », o « La *Danae* è un quadro mitologico »; se di un'opera letteraria: « I *Promessi Sposi* sono un romanzo storico »; — che cosa abbiamo appreso circa la vera indole dei *Promessi Sposi*, della *Trasfigurazione*, della *Danae*, di quella casa e di quegli animali? A pensarci bene, proprio nulla. Gli animali sono stati messi in una o in un'altra casella e vetrina, decorata di un nome che potrebbe essere anche altro da quello che è, come altra e poi altra potrebbe essere la casella e vetrina; la casa è stata paragonata, sotto il rispetto delle dimensioni, ad

altre case o a un oggetto, arbitrariamente assunto come unità di misura, che è il metro e potrebbe essere il piede, il palmo e altrettali; i due quadri e l'opera letteraria sono stati guardati sotto l'angolo visuale di un carattere arbitrario, che è il soggetto mitologico o religioso o storico. Di quel che sono veramente, del modo onde sono nate e vivono tutte queste cose, e della loro relazione con le altre cose e col Tutto, si è taciuto. Il loro valore, come si dice, resta ignoto.

Genesi della distinzione tra giudizî di fatto e giudizî di valore; e critica di essa.

Da questa mancanza di ogni determinazione circa il valore, che è propria degli pseudogiudizî individuali, riceve alimento la distinzione tra giudizî di fatto (come sono chiamati, talvolta, gli pseudogiudizî individuali), e giudizî di valore; distinzione, la quale mette in rilievo l'ulteriore bisogno di fornire allo spirito quel che i primi giudizî non dànno, e, cioè, il significato o valore delle cose. Ma, giacché, per noi, gli pseudogiudizî individuali non sono, quali si vantano, giudizî di fatto, non abbiamo bisogno di compierli con giudizî di valore; i quali sarebbero, per tal modo (e, cioè, concepiti estrinseci alla determinazione di fatto), anch'essi arbitrarî. I veri giudizî individuali sono quelli puri; nei quali l'universale compenetra l'individuale, e la determinazione del valore coincide con quella del fatto. Negli pseudogiudizî, ha luogo, non già tale compenetrazione, ma la meccanica applicazione di un predicato a un soggetto; tanto che per essi, veramente, è il caso di usare vocaboli, che designino un accostamento estrinseco, una riunione, combinazione o aggregazione, del soggetto col predicato.

Importanza degli pseudogiudizî individuali.

Dichiarato ciò, è superfluo ripetere che non s'intende da noi togliere, e neppure scemare, la debita importanza agli pseudogiudizî individuali, come non l'abbiamo tolta o scemata agli pseudoconcetti, quando li abbiamo definiti per quel che sono. E come negare la loro importanza, se

ciascuno di noi, a ogni istante, li foggia e adopera? se ciascuno di noi si sforza di tenere ordinato, il meglio possibile, il patrimonio delle proprie cognizioni? È piú facile che uno studioso lavori senza schede e appunti di quel che un uomo non faccia uso di pseudogiudizî individuali. Se passo mentalmente in rassegna il materiale che deve entrare a far parte della storia della pittura o della letteratura italiana, debbo di necessità disporlo in opere maggiori o minori, in drammi e novelle, in quadri sacri e paesaggi, e via dicendo; salvo poi, quando vorrò intendere storicamente quei fatti, ad abbandonare quelle partizioni. Ad abbandonarle in quell'atto di comprensione; ma a ripigliarle subito, se poi vorrò esporre il risultato della mia ricerca storica; nella quale esposizione mi sarà impossibile non dire che il Manzoni, dopo avere composto cinque inni sacri e due tragedie, si accinse a un romanzo storico, o che, nel Seicento, si svolse la pittura di paesaggio: parole, che sono strumenti necessarî alla pronta intelligenza, e che solamente un pedante della filosofia si potrebbe proporre di cacciare via. Parimente, se voglio comprare una casa, ne visiterò parecchie, e le ordinerò nella memoria, secondo il luogo, la disposizione, la grandezza e altri caratteri, tutti formolati in pseudogiudizî. I quali dovrò tutti abbandonare nell'atto della scelta, perché, allora, la casa, che sceglierò, avrà un carattere solo: di essere quella che serve ai miei bisogni, vale a dire, quella che mi piace. Ma dovrò poi servirmi di nuovo di quei caratteri astratti, nel discorso che farò con colui che me la cede e nel contratto che mi accadrà di stendere; dove parlerò non piú soltanto del mio piacere e volontà, ma anche di una casa alta trenta metri e larga quaranta, e via determinando. Il medesimo si dica dei chirotteri e delle scimie platirine o catarine, che non potrò ottenere di vedere in un museo o in un giardino zoologico, se non

chiamandole a quel modo; e cosí seguiterò a chiamarle, sebbene quei caratteri astratti non abbiano valore determinante né a farmi ben dipingere quegli animali, né a farmene intendere il significato nell'universo, ossia nella storia del cosmo.

Giudizî individuali empirici e individuali astratti.

Senonché, per procedere oltre e andare determinando gli altri caratteri differenziali, che gli pseudogiudizî presentano rispetto ai giudizî individuali, è necessario considerarli secondo la doppia forma che assumono gli pseudoconcetti, la forma empirica e la forma astratta; distinguendoli, perciò, in giudizî individuali empirici e in giudizî individuali astratti.

Processo formativo di quelli empirici.

Paragonando i giudizî individuali empirici con quelli puri; p. e., questi due: « La *Trasfigurazione* è quadro sacro », giudizio empirico, e « La *Trasfigurazione* è opera estetica », giudizio puro; la prima cosa da notare è che il giudizio individuale empirico presuppone quello individuale puro. Sappiamo già che gli pseudoconcetti, empirici o astratti, presuppongono l'idea del concetto puro; ma, perché si formino determinati concetti empirici, adoperabili come predicati di giudizî empirici, quella idea non è sufficiente, ed è necessario non soltanto che si abbia il pensamento effettivo di tali e tali concetti puri, ma, anche, che questi sieno tradotti in giudizî individuali. Se ciò non fosse, donde i concetti empirici trarrebbero la loro materia? Affinché questo giudizio: « La *Trasfigurazione* è quadro sacro », sia pronunziato, occorre che si abbia, prima, il concetto empirico di « quadro sacro ». Ora, questo concetto empirico (lasciando stare che presuppone altri concetti empirici, dei quali, qui, non si tiene conto, perché complicherebbero il problema, senza servire alla dilucidazione che si vuol dare) presuppone, a sua volta, il concetto puro di « opera estetica »; e, solamente quando si sieno riconosciute come tali un certo numero, piú o meno

grande, di opere artistiche, e, cioè, si sieno formati i relativi giudizî individuali puri, se ne possono astrarre i caratteri e passare alla formazione degli pseudoconcetti: quadri sacri, storici, mitologici, paesaggi, e via dicendo. Ottenuti i quali, allora, e solamente allora, presentandocisi innanzi un'opera estetica, p. e., la *Trasfigurazione*, e formolandosi da capo il giudizio individuale puro che la riconosca come tale (« la *Trasfigurazione* è opera estetica »), si è in grado, finalmente, di applicare lo pseudoconcetto, e pronunziare il giudizio empirico: « La *Trasfigurazione* è quadro sacro ».

Fondamento esistenziale di essi.

Conseguenza del qui riconosciuto processo onde si formano i giudizî individuali empirici, e in virtù del quale essi hanno a loro fondamento i giudizî puri, è che anche i giudizî empirici si sostengono, in ultima analisi, sul concetto di esistenzialità. Non si costituiscono pseudoconcetti di possibilità, perché le possibilità sono infinite, e vano sarebbe, ossia di nessun utile mnemonico, fissarne tipi. Quando, talvolta, sembra che si costituiscano siffatti tipi fuori di ogni esistenza, la costruzione serve, non già a scopo mnemonico, ma a quello di ricerca; come è il caso delle ipotesi e di altre escogitazioni provvisorie. Ma il giudizio empirico si riferisce al giudizio individuale, ossia esistenziale; e adopera, insieme, pseudoconcetti di provenienza esistenziale. Per questa ragione, nel dare esempî (nel capitolo precedente) di giudizî esistenziali, ci siamo valsi, senza scrupolo, anche di giudizî empirici; obbedendo essi, nel riguardo dell'esistenzialità, alla medesima legge di quelli. « Questo animale è un chirottero » importa l'esistenza non soltanto dell'animale preso a soggetto del giudizio; ma anche di quella serie di animali, dai quali è stato astratto il carattere, e il complesso di caratteri, che, con nome di « chirottero », funziona da predicato. Un animale che non esista, e una classe di animali che non esistano,

non sono riducibili a soggetto e predicato, e non dànno luogo a giudizio di sorta.

Dipendenza dei giudizî empirici dai giudizî puri.

Altra conseguenza è che i concetti e giudizî empirici sono continuamente promossi e modificati dai giudizî individuali puri. Scopo dei concetti e giudizî empirici è serbarci il possesso e procurarci il facile maneggio delle nostre cognizioni; e ciò non per altro fine che di servire di base alle nostre azioni, e, quindi, insieme, all'acquisto di nuove cognizioni. Le nuove cognizioni si esprimono in nuovi giudizî individuali puri; i quali, a loro volta, porgono materia all'elaborazione di nuovi concetti e giudizî empirici. Per tal modo, i concetti e i giudizî empirici si debbono rinnovare, e si rinnovano, di continuo, tuffandosi nelle onde dei giudizî individuali puri, veri giudizî di realtà; e da quelle acque escono fuori con nuova giovinezza. Se ciò non fanno, peggio per essi: ammalano, deperiscono e muoiono. Posto un profondo e rapido rivolgimento di pensiero, o, come anche si dice, una trasvalutazione di tutti i valori della vita e della realtà, si avrebbe subito, insieme, una non meno rapida e profonda trasformazione di tutti i concetti e giudizî empirici, prima posseduti e adoperati. Ma, se non in aspetto di cataclisma, certamente in aspetto piú modesto, ciò accade di continuo nella vita spirituale. P. e., chi adopera piú il concetto empirico di flogisto, o forma i corrispondenti giudizî, una volta che non è piú ammessa l'esistenza di quell'elemento, che si credeva una volta si separasse dai corpi combustibili nell'atto della combustione? Chi dice piú (fuori che per gioco) che il tale sillogismo è in *bramantip* o in *fresison*, o che la tale parte della orazione è un *ornatum* o una *ipotyposis*, quando non si crede piú ai fatti, sulla cui ammissione tali concetti della vecchia Logica e Rettorica erano fondati? Chi distingue ancora i destini degli uomini secondo le congiunzioni degli astri, che hanno presie-

duto alla loro nascita, come si faceva un tempo, quando si credeva all'astrologia?

I giudizî empirici come classificazione.

Il giudizio empirico, in quanto applica un predicato a un soggetto, offerto dal giudizio individuale puro, fa rientrare quel soggetto in quel predicato, che è un tipo o classe; e, perciò, classifica i soggetti dei giudizî individuali. Cosicché, i giudizî empirici si possono denominare anche giudizî di classificazione. Questo spiega perché mai il giudizio sia stato considerato, talvolta, come nient'altro che un rapporto di subordinazione: il giudizio empirico, infatti, subordina una rappresentazione (che è stata prima determinata logicamente nel giudizio individuale) a un concetto (empirico), ossia la colloca in una classe.

Classificazione e intelligenza.

Classificare è funzione essenziale, per le ragioni già dette e che sarebbe fastidioso ripetere ancora una volta; ma classificare non è intelligere, intendere, capire, comprendere. Perciò, se riproviamo, nella vita, i cervelli disordinati, aborrenti dal classificare, riproviamo non meno i perpetui classificatori, i quali si contentano di riporre le cose nelle classi, quando, invece, occorrerebbe penetrarne l'indole e il valore peculiari. Errore assai comune è credere di avere intesa a fondo una cosa, e risoluto affatto ogni problema intorno a essa, quando la si è semplicemente riposta sopra una scansia, e, cioè, in una classe. Cosí, in un tempo non lontano, invece che nello stabilire se i *Promessi Sposi* sieno o no un'opera estetica e quale movimento di spirito rappresentino, si faceva consistere l'ufficio della critica nel ricercare se quel libro fosse romanzo o novella, romanzo storico o didascalico, storico di personaggi o storico d'ambiente, e via discorrendo. O lo zoologo, invece d'indagare la storia e la trasformazione degli animali, la loro vita e il loro abito, si restringeva ad aggiungere un individuo raro a una varietà, o una varietà a una sottospecie, o una sottospecie a una specie, e re-

putava di avere, con questo lavoro, esaurito affatto il cómpito della scienza.

Scambio tra le due, e genesi d'illusioni percettive e giudicative.

L'abuso dei giudizî empirici o classificatorî non è minore in rapporto alla percezione; la quale, come sappiamo, è nient'altro che la serie dei giudizî individuali. Accade di frequente, nell'accingersi a discutere i fatti reali, che, avendosi in mente gruppi e serie di pseudoconcetti, si formino frettolosamente giudizî empirici, i quali prendono il posto dei giudizî individuali puri e sono tolti in iscambio di essi. Da questi scambî sono sorte alcune controversie famose circa la verità della percezione, come è quella designata dall'esempio del bastone immerso nell'acqua, che all'occhio pare spezzato, laddove è integro e diritto. Si suole rispondere, a tale proposito, che l'errore è del giudizio, giacché la percezione, in quanto percezione, non erra mai. Risposta non del tutto corretta, perché la percezione è giudizio, e, se il giudizio erra, erra anch'essa. L'errore è, invece, non nel giudizio, ma nel pregiudizio che quel bastone sia, in realtà, diritto, e che, immerso nell'acqua, la realtà genuina venga turbata da un nuovo elemento; quasi che il bastone, fuori dell'acqua, abbia maggiore o migliore realtà di quella che esso ha, immerso nell'acqua. Tale errore deriva dalla costruzione del concetto empirico di « bastone », scambiata per costruzione di concetto vero e proprio; cosicché, sembra allora che il bastone, immerso nell'acqua, e che appare spezzato, non risponda al suo vero concetto. Parlando con rigore, la percezione del bastone spezzato, o come altro s'immagini, non è meno vera di quella del bastone diritto; l'assurdo, occasionato dal concetto empirico, nasce dal cercare, tra le varie percezioni, quella vera, da porsi a fondamento e misura delle altre, dichiarate illusorie. Errore di poco rilievo, sembrerebbe, almeno fintanto che si tratti di un bastone; ma che tira seco, poi, conseguenze gravissime, giacché, in

fondo, a furia di simili errori, si è giunti né piú né meno che a porre, fuori dello Spirito, la Cosa in sé.

Concetti astratti e giudizî individuali.

Passando dai concetti empirici agli astratti, questi, se presuppongono il concetto puro, non presuppongono, per altro, i giudizî individuali. Per formare, p. e., i concetti della serie numerica, o quelli delle figure geometriche, non è necessario conoscere le cose singole. Quei concetti sono astratti, appunto perché vuoti di ogni contenuto rappresentativo; e, perciò, nessun elemento rappresentativo occorre per la loro formazione.

Impossibilità di applicazione diretta dei primi ai secondi.

Ma, se la cosa sta cosí, è chiaro che essi, da soli, non si possono tradurre in pseudogiudizî individuali. Daranno luogo, sí, a giudizî definitorî (quantunque, sempre, arbitrarî e astratti), ma non già a quelli individuali. E, invero, la serie dei numeri o delle figure geometriche, non è applicabile ai fatti individuali, affermati nei giudizî individuali. Questi sono, nello stesso tempo, diversi e connessi tra loro, in modo che, nell'uno, è, in qualche maniera, anche l'altro. Applicare la serie numerica o le figure geometriche importa che si abbiano innanzi oggetti omogenei (o, ch'è lo stesso, resi tali): le cose qualitativamente differenti sfuggono a quel procedimento di applicazione; non si sommano una vacca, una quercia e una poesia. Si dirà che tutte le cose hanno almeno questo in comune, di essere cose; e sono, perciò, numerabili come tali. Ma le cose, come tali, ossia come cose in genere, sono innumerabili, essendo infinite; e, cioè, la serie delle cose, genericamente prese, è la medesima che la serie dei numeri. Che la serie dei numeri sia costituibile, non si dubita; ma la domanda nostra concerne la possibilità che dei numeri si facciano dirette applicazioni all'individuale, e, cioè, se essi diano luogo o no a giudizî individuali astratti: domanda, alla quale bisogna rispondere negativamente. La stessa formola: « giudizî individuali astratti »

è contradizione in termini; giacché l'individuale, per sé preso, non può essere mai astratto, né l'astratto essere mai individuale, neppure per pratica finzione.

Intervento dei giudizî empirici come intermedî. Riduzione dell'eterogeneo all'omogeneo.

Risulta, dunque, da questa dimostrazione, che, se i concetti astratti si applicano ai giudizî individuali (e, infatti, si applicano), deve esserci un intermedio, che renda possibile l'applicazione. Tale intermedio sono, per l'appunto, i giudizî individuali empirici. Essi riducono l'eterogeneo all'omogeneo e preparano il terreno all'applicazione dei concetti astratti e alla formazione dei corrispondenti pseudogiudizî; i quali sono, perciò, da denominare, non giudizî individuali-astratti, ma, piú esattamente, empirico-astratti. Giudizî empirici ed empirico-astratti non si possono presentare, dunque, come due classi coordinate del pseudogiudizio individuale; ma sono due forme, di cui la seconda si svolge dalla prima.

La riduzione dell'eterogeneo a omogeneo si effettua per mezzo del già discusso procedimento, costruttore di classi e classificatore in base a esse. Le varietà individuali, che sfuggono a ogni applicazione di numero, vengono, per tal modo, soggiogate; ottenendosi, in cambio, cose rientranti in una medesima classe: p. e., querce, vacche, uomini, aratri, drammi, quadri, e via dicendo. Cose in numero finito (secondo già sappiamo dall'analisi circa le rappresentazioni racchiuse in un determinato concetto empirico), e, perciò, numerabili. Per questa via, finalmente, si riesce a pronunziare i giudizî empirico-astratti, che dicono: « Queste vacche sono cento »; « queste querce sono trecento »; « le case di questo villaggio sono quattrocento »; « gli uomini che vi abitano sono duemila »; « gli aratri di questo campo sono due »; e via discorrendo. Ovvero, ellitticamente: « 100 vacche », « 300 querce », « 400 case », « 2000 abitanti », « 2 aratri »; e via enumerando, come si fa nelle statistiche e negli inventarî.

I giudizî empirico-astratti, o la numerazione (misurazione, ecc.).

Se il procedimento, proprio dei giudizî individuali empirici, è stato denominato classificazione, questo dei giudizî empirico-astratti assume a buon diritto il nome di numerazione. La numerazione rende possibile anche l'altro procedimento, che si suole chiamare misurazione: quel che si è detto, in via di esempio, dei concetti astratti di numero, si deve ripetere, *mutatis mutandis*, delle figure geometriche, che funzionano da strumenti di misura. Il procedimento della misura è alquanto piú complicato; numerazione e misura stanno tra loro come i concetti aritmetici e geometrici; ma, sostanzialmente, si riducono al medesimo. E alla numerazione in genere si può estendere la definizione, data talvolta della misura: che essa sia la quantità qualitativa, e, cioè, la quantità applicata alla qualità, e, propriamente, alla qualità, resa omogenea dal procedimento classificatorio; i giudizî empirico-astratti sono, infatti, qualitativo-quantitativi.

Numerazione e intelligenza.

E, se classificare non importa intendere le cose e assegnare loro il valore, numerare, neppur esso, è intelligenza e comprensione, perché consiste in una manipolazione affatto estrinseca, indifferente alla qualità dei fatti che si numerano. Che dati oggetti sieno numerabili o misurabili con 100, con 1000, con 10000, non insegna nulla circa il loro carattere. Solamente per effetto di grossolana illusione si crede, talvolta, che il valore sia in funzione del numero, e che, accrescendo o diminuendo il numero, si accresca o diminuisca il valore. A questa illusione ben si contrappone il detto comune, che il numero non è qualità.

La cosí detta conversione della quantità in qualità.

Certamente, è stato notato, fin dai tempi antichi, un fatto mentale, designato poi come passaggio dalla quantità alla qualità, o conversione della quantità in qualità. Questo passaggio trova il suo documento in quei giochetti logici, pei quali, strappando la concessione, in apparenza

altrettanto legittima quanto tenue, che, col togliere un capello dal capo di un individuo ben chiomato, costui non diventi calvo, o che, col togliere un granello da un cumulo di grano, il cumulo non sparisca, si viene a togliere un capello dopo l'altro, o un granello dopo l'altro, e il chiomato si muta in calvo e il cumulo lascia nudo il suolo. Ma, in realtà, l'errore consiste tutto nella prima concessione. Un uomo chiomato o un cumulo di grano sono quello che sono, fintanto che niente si muti in loro; il mutamento di quantità si traduce in mutamento di qualità, non perché il primo concetto sia costitutivo del secondo, ma, all'inverso, perché il secondo è costitutivo del primo. La quantità è stata ottenuta, la numerazione o misurazione è stata compiuta, col prendere le mosse dalla qualità, determinata nel giudizio individuale puro e resa omogenea nel giudizio empirico, base del giudizio enumeratorio e misuratorio; cosicché, la qualità è ciò che costituisce il solo contenuto reale dell'astratto concetto quantitativo. Togliendo il capello o il granello, si viene, attraverso la formola quantitativa, a mutare la qualità stessa; vale a dire, non la quantità passa in qualità, ma una qualità passa in un'altra qualità. La quantità, per sé presa, ossia come determinazione astratta, è impotente innanzi al reale.

Spazio e tempo matematici, e loro astrattezza.

Un'ultima osservazione, che viene suggerita dalla differenza tra i giudizî individuali puri (o giudizî di realtà e di valore, se cosí piace chiamarli) e i giudizî quantitativi, o empirico-astratti, è che tutta la concezione delle cose come occupanti varie porzioni di spazio e succedentisi in modo discontinuo, l'una distaccata dall'altra nel tempo, deriva dall'ultimo tipo di pseudogiudizî, dai giudizî quantitativi; ed è un'alterazione, compiuta per fini pratici, dell'ingenua veduta offertaci dalla percezione pura. Mostrare, come si è fatto da noi, la genesi dei giudizî quan-

titativi, e, quindi, dello spazio e tempo matematici, vale assegnare la natura e la definizione di questi; e, cioè, svelarli come escogitazioni di *astrattezze*, da non confondere col pensamento reale, ossia col pensamento genuino della realtà. Il medesimo risultato è affermato nel concetto kantiano dell'*idealità del tempo e dello spazio*; dottrina, che è tra le maggiori scoperte filosofiche compiute nella storia, e che ogni filosofia, che sia veramente tale, deve accettare. Accettandola anche noi, facciamo soltanto la riserva (giustificata dalle dimostrazioni svolte di sopra) che quel carattere del tempo e dello spazio matematici non si dovrebbe dire idealità (perché l'idealità è la vera realtà), ma, piuttosto, *irrealità* o *idealità astratta*, o, come per nostro conto abbiamo preferito, *astrattezza*.

SEZIONE TERZA

Identità del concetto puro e del giudizio individuale
La sintesi a priori logica

I

Identità del giudizio definitorio (concetto puro) e del giudizio individuale

Risultato dell' indagine precedente: il giudizio definitivo e quello individuale.

La discesa, come l'abbiamo chiamata, dal concetto puro verso l'intuizione, e, cioè, l'esame delle relazioni che si stabiliscono tra il concetto e le intuizioni, raggiunto che si sia il primo, e delle conseguenti trasformazioni cui vanno soggette le seconde, potrebbe parere, a prima vista, compiuto. Infatti, il concetto, contemplato dapprima astrattamente, è stato mostrato piú in concreto, in quanto s'incarna nel linguaggio ed esiste come giudizio definitorio; e, poi, cosí concretamente posseduto, in quanto riopera sulle intuizioni da cui era uscito, o, come si dice, si applica a esse, dando luogo al giudizio individuale o percettivo. Dalle intuizioni al concetto e, quindi, alla espressione del concetto o giudizio definitorio, e da questo al giudizio individuale, il passaggio è stato seguíto e mostrato nella sua logica necessità; cosicché, le due forme distinte sono, insieme, unite, essendo la prima presupposto e base della seconda, con nesso tale che sembra, a prima vista, perfetto. Il giudizio definitorio non è giudizio individuale;

ma il giudizio individuale implica un precedente giudizio definitorio. Che si pensi il concetto di uomo, non vuol dire che l'uomo Pietro esista; ma, se si afferma che l'uomo Pietro esiste, si deve avere, prima, affermato che esiste, ossia si pensa, il concetto di uomo.

Distinzione tra i due: verità di ragione e verità di fatto, necessarie e contingenti, ecc.; formali e materiali.

La distinzione tra le due forme del giudizio definitorio e del giudizio individuale è universalmente riconosciuta; e non solo si può trovare, come si è già notato, in uno almeno dei significati, in cui vengono intese le due classi di giudizî, analitici e sintetici, ma è espressa, anche piú esplicitamente, nella distinzione ben nota tra verità di ragione e verità di fatto, tra verità necessarie e verità contingenti, tra verità *a priori* e verità *a posteriori*, tra ciò che si afferma *logice* e ciò che si afferma *historice*. Anzi, soltanto in base a questa distinzione, sembra si possa dare un qualche contenuto alla dottrina logica, che riconosce la possibilità di proposizioni, che sieno formalmente vere e materialmente false; dottrina, qual'è enunciata di solito, affatto insostenibile. È insostenibile, anzitutto, che la verità formale si possa distinguere da quella effettiva, sempre che « forma » s'intenda in significato filosofico e non già in quello della Logica formalistica, dove indica un'esteriorità arbitrariamente fissata, e, come tale, né vera né falsa. Ed è, quindi, insostenibile che una stessa proposizione possa essere vera per un rispetto e falsa per l'altro; giacché una proposizione non è giudicabile se non sotto un solo rispetto, che è quello del suo univoco significato e valore. Ma è chiaro che, posta la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, si potrebbero trovare incorporate, in una stessa proposizione verbale, affermazioni dell'uno e dell'altro genere, le une vere e le altre false. P. e., che il detto del Cambronne: « la Guardia muore e non si arrende » sia « un detto sublime », è formalmente (razionalmente) vero, ma material-

mente (di fatto) falso, perché il Cambronne non pronunziò quelle parole. All'inverso, che l'*Assedio di Firenze* del Guerrazzi sia « un bellissimo libro, perché infiammò di amore per la patria molti animi giovanili », è materialmente (di fatto) vero, ma formalmente (razionalmente) falso; perché avere prodotto l'effetto indicato non è prova della bellezza di un libro, la quale non consiste nella pratica efficacia.

Assurdità sorgenti da queste distinzioni: il giudizio individuale come ultralogico; —

Eppure, nonostante il fulgore che la distinzione tra il giudizio definitorio e giudizio individuale, tra verità di ragione e verità di fatto, sembra avere; nonostante la secolare celebrità di essa e la conferma che riceve nel consenso universale e nell'uso comune; questa distinzione urta in una gravissima difficoltà. Per intendere la quale, bisogna, anzitutto, stabilire chiaramente ciò che si viene ad affermare, quando si pone quella distinzione, e al giudizio definitorio, o verità di ragione, si fa seguire il giudizio individuale, o verità di fatto. Una distinzione di questo genere abbiamo già posta tra intuizione e concetto, e ci siamo resi conto che, per tal modo, distinguevamo due forme fondamentali dello Spirito: la forma rappresentativa o fantastica, e la forma logica. Ora, nel porre come distinti giudizio definitorio e giudizio individuale, intendiamo fare qualcosa di analogo, e distinguere la forma logica (concetto o definizione) da un'altra forma, non piú logica, quantunque contenente in sé la logicità come superata e subordinata, nel modo stesso che il concetto contiene in sé l'intuizione? In altri termini, il giudizio individuale è qualcosa di ultralogico? Certamente, si assevera che esso non è mera definizione; ma si può asseverare che esso non sia logicità? Le parole adoperate non debbono trarre in inganno. Se, nel giudizio individuale, il soggetto è una rappresentazione, è anche vero che questa rappresentazione non si trova in esso come si troverebbe in una contem-

plazione estetica, ma come soggetto di giudizio, e, quindi, non rappresentazione pura e semplice, ma rappresentazione pensata, ossia logicità. L'Hegel ha notato piú volte che chi mette in dubbio l'unità di individuale e universale, non deve avere fatto mai attenzione ai giudizî che, a ogni istante, gli escono di bocca; nei quali, mediante la copula, egli afferma risolutamente che Pietro È uomo, ossia che l'individuale (il soggetto) È l'universale (predicato); non già qualcosa di diverso, né un pezzo o frammento, ma proprio quello, l'universale. E, poi, le verità di fatto non sono, anch'esse, verità di ragione? Non sarebbe irrazionale pensare che un fatto non sia quel fatto che è stato? L'esistenza di Cesare e di Napoleone non è meno razionale di quella della qualità e del divenire. E non sono tanto necessarie le une quanto le altre, quelle che si dicono contingenti non meno di quelle che si dicono necessarie? A ragione ci facciamo beffa di coloro che vogliono pensare che le cose potevano succedere diversamente da come sono succedute. Cesare e Napoleone sono tanto necessarî quanto la qualità e il divenire.

— ovvero dualità di forme logiche.

Risulta da queste considerazioni (le quali si potrebbero agevolmente moltiplicare) che il giudizio individuale è non meno logico di quello definitorio; le verità di fatto, contingenti e *a posteriori*, non meno logiche di quelle di ragione, necessarie e *a priori*. Ma, se è cosí, la distinzione tra le due forme non sarebbe distinzione tra forme dello spirito, ma sottodistinzione nella forma logica dello spirito: sottodistinzione, di cui abbiamo già negata la possibilità. Infatti, non si vede come il pensamento logico, ossia il pensamento dell'universale, possa essere due pensamenti, l'uno di un modo, l'altro di un altro; l'uno universale dell'universale, l'altro universale dell'individuale. O il primo è vuoto, o l'altro è improprio. Intuizione e concetto si distinguono come individuale da universale; ma che l'uni-

versale si distingua dall'universale, con l'introdurre come elemento di differenziazione l'individualità, è inconcepibile.

Difficoltà ad abbandonare la distinzione.

La difficoltà è resa piú ardua dall'altra, e non meno forte, inconcepibilità e impossibilità di abbandonare il risultato raggiunto di sopra, pel quale il giudizio individuale si è svelato possibile solamente mediante il presupposto di un concetto o giudizio definitorio. Ogni tentativo che si faccia per cancellare quel presupposto, e riconcepire, al modo che una volta si usava, il giudizio individuale o percettivo come precedente al concetto, privo affatto di carattere logico, mera asserzione di fatto, senza lume di universalità, è, per le dimostrazioni che abbiamo già date, da considerare come affatto vano. Se non possiamo ammettere una dualità di forme logiche, meno ancora possiamo ammettere il carattere alogico, e inferiore alla logicità, del giudizio individuale.

L'ipotesi della reciproca implicanza e, quindi, dell'identità tra le due forme.

Una sola via di uscita sembra che ci sia, in siffatte difficoltà; e sarebbe quella di serbare il risultato raggiunto, ossia la necessità del giudizio definitorio come presupposto del giudizio individuale, ma affermare, insieme, la necessità del giudizio individuale come presupposto del definitorio. Facendo quest'affermazione a guisa d'ipotesi, vediamo che cosa essa importerebbe e quale effetto produrrebbe nella discussione. Presupponendo l'un giudizio l'altro, e diventata tale presupposizione reciproca, non si potrebbe piú parlare di distinzione tra i due, ma di unità pura e semplice, d'identità, in cui la distinzione si otterrebbe, poi, solamente per astrazione e atto di arbitrio, dividendo ciò che non può esistere se non come indivisibile. Ma, d'altra parte, la distinzione, sebbene astratta, serberebbe pur sempre valore, come espediente didascalico per chiarire la piena natura dell'atto logico. Verrebbero, a questo modo, giustificati tanto il procedimento, da noi tenuto fi-

nora, di svolgere prima il concetto e il giudizio definitorio e poi il giudizio individuale, quanto la riserva, che abbiamo sempre fatta, circa quel che v'era di provvisorio in tale distinzione, e, quindi, la nuova questione, mossa e risoluta nel modo proposto, circa l'unità dell'atto. Cadrebbero tutte le difficoltà sorgenti dalla parvenza di una dualità di forme logiche; definizioni e giudizî individuali, verità di ragione e verità di fatto, necessarie e contingenti, *a priori* e *a posteriori*, si svelebbero come unico atto e unica verità. E, insieme, resterebbe giustificato parlarne come di atti distinti; giacché, nell'esprimere quell'unica verità e quell'unico giudizio, si può mettere, verbalmente o letterariamente, in maggiore rilievo, ora la definizione, ora l'asserzione di fatto; ora il soggetto, ora il predicato.

Obiezione: la mancanza di elemento rappresentativo e storico nelle definizioni.

Questa via, la quale offrirebbe tanti vantaggi e costituirebbe una vera via di uscita, sembra, per altro, impedita dal fatto che, nelle definizioni, non si scorge traccia del giudizio individuale, che dovrebbe esservi contenuto e fare tutt'uno con esse. Se diciamo: « la volontà è la forma pratica dello Spirito », ovvero: « la virtú è abito di azioni morali », dov'è mai il giudizio individuale e l'elemento rappresentativo? Vi ha, senza dubbio, la forma verbale, espressiva e rappresentativa, necessaria al concetto per la sua concreta esistenza; ma non già la richiesta asserzione di fatto. Cosicché, l'ipotesi, che si è proposta, sarà assai ingegnosa e ricca di tutti i vantaggi che si sono detti; ma, non sembrando confermata dal fatto, parrebbe da rigettare, anche a rischio di doverne andare escogitando qualche altra migliore, o, non trovandola, di rinunziare, come disperati, a risolvere la difficoltà.

L'elemento storico nelle definizioni, prese nella loro concretezza.

Senonché, bisogna non avere fretta, e ricordare, per l'appunto, l'osservazione, fatta or ora per incidente: che la forma verbale o letteraria può dare rilievo a un momento del giudizio, gettando nell'ombra e facendo dimen-

ticare l'altro; senza che, per questo, possa mai sopprimerlo. Anche nei giudizî percettivi o di fatto, e, in ispecie, nelle forme di essi che si sono chiamate meramente esistenziali e in quelle chiamate impersonali, pareva non esservi traccia di concetti; eppure, è indubitabile che nessuno di quei giudizî è mai possibile senza la base del concetto; e un'analisi, che non si lascia arrestare dalle apparenze ed esamina le forme verbali in quel che hanno d'espresso e in quel che hanno di sottinteso (espresso, anche questo, a suo modo), ve l'ha ritrovato. Una definizione non esiste cosí, per aria, come potrebbe sembrare dagli esempî, che se ne recano nei trattati e nei quali si prescinde dal *dove* e dal *quando* e dall'*individuo* e dalle *circostanze* di fatto, in cui la definizione è stata pronunziata. In una definizione, cosí presentata, sarebbe, certamente, impossibile ritrovare un elemento rappresentativo e un giudizio individuale; ma ciò appunto perché essa è stata mutilata e resa astratta e indeterminata, tanto che non viene poi determinata se non dal significato, che si compiacerà attribuirle colui al quale viene comunicata. Se si guarda, invece, la definizione nella sua concreta realtà, vi si troverà, *sempre*, esaminandola con cura, l'*elemento rappresentativo* e il *giudizio individuale*.

La definizione come risposta a domanda e soluzione di problema.

Infatti, ogni definizione è la risposta a una domanda, la soluzione di un problema. Se non ci facessimo domande e non ci proponessimo problemi, non ci sarebbe luogo a pronunziare definizione alcuna. Perché dovremmo pronunziarla? Quale bisogno ci spingerebbe? La definizione è un atto dello spirito, e ogni atto dello spirito è cosí condizionato. Senza la contradizione, non c'è accordo; senza l'urto del molteplice, non c'è unità; senza il travaglio del dubbio, che invoca la pace, non c'è l'affermazione del vero. Né soltanto la risposta presuppone la domanda; ma tale risposta, tale domanda. La risposta dev'essere intonata alla

domanda; altrimente, non sarebbe risposta, ma elusione di risposta; e, innanzi alla domanda cosí e cosí determinata, si farebbe (come si dice) orecchio da mercante, o si risponderebbe picche. Il che vuol dire che la natura della domanda colora di sé la risposta; e che una definizione, presa nella sua concretezza, è determinata dal problema, che la fa sorgere. Variando il problema, varia l'atto definitorio.

Condizionalità individuale e storica di ogni domanda e problema.

Ma la domanda, il problema, il dubbio, è sempre individualmente condizionato; giacché il dubbio del bambino non è quello dell'adulto, il dubbio dell'uomo incolto non è quello dell'uomo colto, il dubbio del novizio non è quello dell'addottrinato; anzi, il dubbio di un italiano non è quello di un tedesco, e il dubbio di un tedesco dell'anno 1800 non è quello di un tedesco dell'anno 1900; anzi, meglio, il dubbio, formolato da un individuo in un determinato momento, non è quello che lo stesso individuo formola un momento dopo. Semplificando, si suole affermare, talvolta, che una stessa domanda è stata mossa da molti e molti uomini, in varî paesi e in varî tempi; ma, nel dire ciò, si fa, per l'appunto, una semplificazione. In realtà, ogni domanda è diversa dall'altra; e ogni definizione, per quanto possa sembrare la stessa e circoscritta da certe determinate parole, che sembrano restare immutate e costanti, in realtà, è diversa dall'altra, perché le parole, anche quando sembrino materialmente le stesse, sono, nella loro effettualità, diverse, secondo la diversità spirituale di coloro che le pronunziano, i quali sono individui e si trovano, perciò, in circostanze individualmente determinate. « La virtú è abito di azioni morali » è formola, che può essere pronunziata cento volte; ma, se ciascuna di quelle cento volte è pronunziata sul serio per definire la virtú, essa risponde a cento situazioni psicologiche, piú o meno diverse, ed è, in realtà, non una, ma c e n t o definizioni.

Si dirà che, attraverso tutte queste definizioni, il concetto rimane sempre il medesimo, come un uomo che rivesta, a volta a volta, cento abiti diversi. Ma (lasciando stare che neppure l'uomo dell'esempio rimane del tutto il medesimo, in quel suo vestirsi e rivestirsi) il fatto è, poi, che il rapporto tra concetto e definizione non è quello tra l'uomo e l'abito. Ogni concetto non esiste altrimente che in quanto è pensato e chiuso in parole, ossia in quanto è definito; e, se le definizioni variano, anche il concetto varia. Certamente, sono variazioni del concetto, ossia dell'identico per eccellenza; sono la vita del concetto, e non già della rappresentazione: ma il concetto non esiste fuori della sua vita, e ogni pensamento di esso è una fase di questa vita e non ne è mai il superamento, non potendosi, per lungi che si vada, nuotare fuori dell'acqua, o, per alto che si salga, volare fuori dell'aria.

La definizione come, insieme, giudizio storico. Unità delle verità di ragione e di fatto.

Posta la condizionalità individuale o storica di ogni pensamento del concetto, ossia di ogni definizione (condizionalità che costituisce il dubbio, il problema, la domanda, a cui la definizione risponde), si deve ammettere che la definizione, la quale contiene la risposta e afferma il concetto, nel fare ciò, illumini, insieme, quella condizionalità individuale e storica, quel gruppo di fatti, da cui essa sorge. Lo illumina; ossia lo qualifica per quel che è, lo apprende come soggetto dandogli un predicato, lo giudica; e, giacché il fatto è sempre individuale, forma un giudizio individuale. Ciò importa, per l'appunto, che ogni definizione è, insieme, giudizio individuale: il che risponde all'ipotesi fatta, ed è l'assunto che sembrava disputabile, e ora risulta provato. Verità di ragione e verità di fatto, giudizî analitici e giudizî sintetici, giudizî definitorî e giudizî individuali, gli uni distinti dagli altri, non esistono: sono astrazioni. L'atto logico è unico: identità di definizione e giudizio individuale, pensamento del concetto puro.

Considerazioni in conferma di ciò.

Siffatta teoria, che scomoda l'abito ordinario del pensare (benché questo poi, a sua volta, soffra delle proprie contradizioni), può essere resa plausibile anche al pensiero ordinario, quando esso venga indotto a riflettere ai sottintesi impliciti in qualsiasi dei giudizî definitorî che si pronunziano. Le definizioni, p. e., hanno in vista sempre tale o tal altro avversario; mutano col tempo e con altre circostanze; quelle che sentivamo il bisogno di dare in uno stadio del nostro svolgimento mentale, vengono da noi, in un altro stadio, abbandonate, non perché le giudichiamo erronee, ma perché ci appaiono inopportune o banali. Questi e altrettali fatti, di agevole osservazione, non sarebbero possibili, se a produrre il mutamento non intervenisse il giudizio su determinate situazioni; giudizio, che si può tentare di pensare come precedente o susseguente a ciascuno di quegli atti definitorî, ma che, effettivamente, non è né precedente né susseguente, e s'impone, invece, alle menti come contemporaneo, o, meglio, coincidente e identico con l'atto definitorio. Ognuno, che giunga a una verità concettuale, p. e., a conquistare una determinata dottrina sull'arte o sulla morale, avverte, immediatamente, in sé stesso che egli conosce meglio non solamente il regno delle idee, ma, ormai, anche quello delle cose; e che, non appena un'idea si fa piú limpida, rende, *ipso facto*, piú limpide le cose, dal cui turbine e tumulto essa proviene. Colui, che guarda il cielo e dimentica la terra, sarà astronomo, ma non, di certo, filosofo: nell'atto del pensiero, nel mondo delle idee, cielo e terra sono fusi in uno; e chi affisa bene il cielo, vede in esso (oh miracolo!) la terra.

Del resto, l'identità di definizione e giudizio individuale, che abbiamo dimostrata coi varî procedimenti che si sogliono dire negativi, ipotetici, di osservazione e induttivi, è confermata anche dal procedimento, che si chiama deduttivo. Giacché, se il pensamento del concetto è un

grado superiore alla pura rappresentazione, e nei gradi dello spirito il superiore contiene in sé l'inferiore, è evidente che, nel concetto si debbono trovare, sempre, cosí elementi rappresentativi come elementi concettuali. Ma è evidente anche che non vi si possono mai trovare come distinti o distinguibili, sí bene fusi insieme in tal modo, che ogni distinzione vi debba essere introdotta soltanto per atto di arbitrio. L'atto logico è, sí, parlato, rappresentato, individualizzato; ma, quando viene frazionato in concetto e giudizio individuale, una delle due: o si fa una distinzione empirica ed estrinseca di piú e di meno; ovvero si asseriscono due mostri: un concetto non individualizzato e, perciò, inesistente; e un giudizio non pensato, e, perciò, inesistente come giudizio ed esistente, tutt'al piú, come pura intuizione.

Critica della falsa distinzione tra verità formali e verità materiali.

Come era provvisoria la nostra distinzione di definizioni e giudizî individuali, cosí provvisoria deve essere considerata anche la parziale giustificazione, che, di sopra, fondandoci su di essa, abbiamo data della dottrina delle affermazioni formalmente (logicamente) vere, e materialmente (individualmente) false. In realtà, un errore di fatto implica una definizione piú o meno imprecisa ed erronea; e un errore di definizione implica un errore di fatto. Anche questa distinzione, dunque, serba soltanto significato empirico, per distinguere all'ingrosso certe classi di errori da certe altre. E, ripigliando un'altra osservazione precedente, dobbiamo dire anche che, rigorosamente parlando, è da ritenere impossibile errare innanzi ai fatti per uso di concetti puri; giacché l'approfondimento dei concetti, per grande che si pensi, è sempre, insieme, approfondimento di fatti. Anche quella formola, dunque, non può avere se non significato empirico, per indicare un certo tipo di errori di concetto e di fatto, che enfaticamente si chiama uso di concetti e uso di fatti, laddove è abuso di entrambi.

Uomini platonici e uomini aristotelici.

Nella vita ordinaria, si suole distinguere tra coloro che coltivano le idee, e coloro che coltivano i fatti, tra gli uomini platonici e gli uomini aristotelici. Ma i platonici, se coltivano sul serio idee, sono aristotelici, coltivando, insieme, fatti; e gli aristotelici, se coltivano sul serio fatti, sono platonici, coltivando idee. La differenza è, anche qui, pratica ed estrinseca, non sostanziale: tanto che, spesso, si rimane poi stupiti innanzi alla singolare chiaroveggenza e penetrazione delle situazioni di fatto, di cui dànno prova i pretesi coltivatori delle idee; o innanzi alla profonda filosofia, che si scopre nei pretesi cultori di fatti.

Teoria dell'applicazione dei concetti, vera pei concetti astratti e falsa pei concetti puri.

Da ciò, l'altra conseguenza, che bisogna fuggire la formola con cui si parla di applicazione dei concetti; p. e., che nel giudizio individuale il concetto si applichi all'intuizione. La dicitura, in quanto dicitura, è innocua, essendo metaforica come tante altre; ma la dottrina che vi è implicata, o che può esserne suggerita (e che, infatti, di rado si disgiunge da essa), è del tutto errata. Il concetto non si applica all'intuizione, perché non esiste, neppure per un istante, fuori dell'intuizione; e il giudizio è atto primitivo dello spirito, ossia è lo stesso spirito logico. Se quella formola ha avuto fortuna, se ne deve cercare la ragione, al solito, nella teoria degli pseudoconcetti. I quali, rispetto alla questione che ora ci occupa, e in quanto concetti empirici, non sono, neppure essi, distinguibili dagli pseudogiudizî individuali. Costruire un concetto empirico vale pronunziare che gli oggetti *a*, *b*, *c*, *d*, ecc., appartengono a una determinata classe: i due atti, della costruzione della classe e della classificazione effettiva, sono distinguibili soltanto in modo astratto; e, conformemente a ciò, bisogna ora correggere la teoria, che ne abbiamo data di sopra. Ma, in quanto concetti astratti, invece, sono vuoti di ogni contenuto rappresentativo, e

costituiti, perciò, fuori di ogni giudizio individuale; né, per sé stessi, possono dare luogo a tali giudizî. Perché vi si congiungano, conviene applicarli ai giudizî individuali, elaborati in pseudogiudizî, ossia resi omogenei dal procedere classificatorio. E, in verità, non solo la dottrina dell'applicazione, ma anche le distinzioni tra giudizî analitici e sintetici, tra definizioni e percezioni, tra verità di ragione e di fatto, necessarie e contingenti, hanno il loro sostegno nella riferenza, che se ne fa ai concetti astratti, distinti dagli empirici; e cosí, anche, l'altra dottrina, che distingue tra affermazioni vere formalmente e false materialmente. Due ippogrifi piú tre ippogrifi fanno cinque ippogrifi; il che, formalmente, è vero, essendo vero che due piú tre è eguale a cinque, ma, materialmente, è falso, perché gl'ippogrifi non esistono. Verità di ragione, necessarie, *a priori*, giudizî analitici e pure definizioni, sarebbero, p. e., i numeri e le loro leggi; verità di fatto, contingenti, *a posteriori*, giudizî sintetici e individuali, le verità provenienti dall'esperienza. Ma, se ciò si può lasciare correre in un campo dove non è propriamente né pensiero né verità, nel campo della verità e del pensiero i termini di ciascuna di quelle due serie si trovano nei termini corrispondenti dell'altra; e l'analisi fuori della sintesi è tanto impensabile, quanto la sintesi fuori dell'analisi. Allo stesso modo, nello spirito pratico, si può, empiricamente, distinguere intenzione e azione; ma, in realtà, una pura intenzione, fuori dell'azione effettuale, non è nemmeno intenzione, perché è nulla; e nulla è un'azione fuori e senza dell'intenzione, giacché la realtà pratica è identità di intenzione e azione. Spirito teoretico e spirito pratico si corrispondono, anche per questa parte, in ogni punto.

II

La sintesi a priori logica

Se l'analisi fuori della sintesi, l'apriori fuori dell'aposteriori, è inconcepibile; se inconcepibile è, del pari, la sintesi fuori dell'analisi, l'aposteriori fuori dell'apriori; l'atto vero del pensiero sarà un'analisi sintetica, una sintesi analitica, un'aposteriori-apriori, o, se piace meglio, una sintesi a priori.

L'identità del giudizio definitorio e di quello individuale, come sintesi a priori.

Per tal modo, l'identità, da noi stabilita, tra giudizio definitorio e giudizio individuale viene ad assumere un nome celebre negli annali della filosofia moderna; e, assumendolo a questo punto, può affermare, nel tempo stesso, per averla già dimostrata, la verità della sintesi a priori, e determinarne esattamente il contenuto.

Obiezioni contro la sintesi a priori, derivanti dagli astrattisti e dagli empiristi.

Non è il caso di riandare le obiezioni, che quel concetto kantiano sollevò (e, in verità, non poteva non sollevare); obiezioni che dettero origine, anche in Italia, a tentativi di confutazione assai acuti, convertitisi in parziali assorbimenti di quel concetto nell'organismo mentale dei confutatori. Basti dire che tutte le obiezioni contro la sintesi a priori, investigate nelle loro ultime fonti, appaiono derivare, com'era da supporre, dai sostenitori delle due dottrine unilaterali, che quel concetto superava: dai dommatici o astrattisti, i quali, non scorgendo altro se non l'elemento logico, stimavano pensabile il concetto fuori, o di

sopra, dei fatti (mera analisi); e dagli empiristi, che, scorgendo soltanto l'elemento rappresentativo, pretendevano ricavare il concetto per astrazione dai fatti bruti (mera sintesi). Gli uni e gli altri non spiegavano la percezione, ossia il giudizio individuale; i primi facendolo nascere per contatto esterno, e quasi accidentale, tra concetti puri e dati di fatto; i secondi, ora presupponendolo senza spiegarlo, ora confondendolo con la pura intuizione, se non, a dirittura, con la sensibilità ed emozionalità. Si può dire che chi non accetta la sintesi a priori è fuori della strada della filosofia moderna, anzi della filosofia senz'altro. Procuri di trovare o ritrovare quella strada, se non vuole incorrere nella punizione di bamboleggiare con l'empirismo, mentire a sé stesso col misticismo, o anfanare nel vuoto con lo scolasticismo.

Falsa interpetrazione della sintesi a priori.

Anziché riferire ed esaminare tutte le obiezioni fatte contro la realtà della sintesi a priori (che sono state già sostanzialmente discusse negli svolgimenti dati finora alla nostra trattazione), riuscirà giovevole aggiungere alcuni chiarimenti, che impediranno false interpetrazioni di quel concetto. Interpetrazioni false, che (come suole accadere) vi si mescolarono, talora, perfino presso quel filosofo che la scoperse, e conferirono forza e autorità a parecchie delle obiezioni contro la realtà stessa della sintesi a priori.

Sintesi a priori in genere e sintesi a priori logica.

In primo luogo, compiendo la formola data, bisognerà parlare, in Logica, non già di sintesi a priori in genere, ma di s i n t e s i a p r i o r i logica. La sintesi a priori è delle forme tutte dello Spirito; anzi, lo Spirito, considerato in universale, è nient'altro che sintesi a priori. Questa si effettua nell'attività estetica, non meno che in quella logica; perché, come mai un poeta creerebbe una pura intuizione, se non movesse da dati di fatto, da un suo stato passionale, cosí e cosí condizionato, e, cioè, cosí e cosí costituito? Senza qualcosa da intuire e da esprimere, sa-

rebbe mai poeta? e sarebbe poeta, se ripetesse materialmente quel qualcosa, senza trasformarlo in intuizione pura? Nella quale intuizione pura c'è, e non c'è, la materia: non c'è come materia bruta, c'è come materia formata, ossia come forma; cosicché a ragione si dice che l'arte è pura forma, o che materia e forma, contenuto e forma, in arte, fanno tutt'uno (sintesi a priori estetica). Non meno che in quella estetica e logica (e, cioè, nell'attività teoretica), la sintesi a priori si effettua nell'attività pratica; giacché non è possibile volere senza una materia del volere, o volere fuori della materia data. L'uomo pratico accetta le condizioni di fatto e, insieme, le trasforma col suo atto volitivo, creando qualcosa di nuovo, in cui quelle condizioni sono e non sono: sono, perché l'azione compiuta è corrispettiva a esse; non sono, perché, essendo nuova, le ha trasformate. Sintesi a priori, in generale, vale, dunque, attività spirituale; e attività spirituale non astratta, ma concreta, e, cioè, lo spirito stesso, il quale è a sé medesimo condizione e da sé medesimo condizionato. La sintesi a priori, che è costituita dalla coincidenza o identità del giudizio definitorio col giudizio individuale, è, dunque, non sintesi a priori in generale, ma sintesi a priori logica.

Sintesi a priori non logiche.

L'avere stabilito chiaramente questo punto serve, tra l'altro, a eliminare le confusioni, che si sono fatte, allorché sono stati addotti, come esempî di giudizî sintetici a priori, formazioni spirituali, non rispondenti a quell'atto logico. Tale è il caso del famoso esempio: « 5 + 7 = 12 »; intorno al quale a lungo è stato disputato se sia giudizio sintetico a priori o semplicemente analitico, trovandosi in esso o non trovandosi, secondo i punti di vista, l'elemento sintetico. Lo stesso è accaduto per altri esempî di diversa natura, come quello del giudizio: « la neve è bianca », che si è disputato se sia sintetico a priori, o, semplicemente, sintetico. Il vero è, invece, che in nessuno di questi

due casi c'è sintesi a priori logica, perché il giudizio « 5 + 7 = 12 » è espressione di concetti astratti o numerici, e « la neve è bianca » è espressione di concetti empirici o classificatorî; vale a dire, l'uno e l'altro sono prodotti, non già d'indole logica, e neppure d'indole teoretica, ma, come sappiamo, d'indole arbitraria e pratica. Per la quale ragione, abbiamo negato, in pura Logica, la possibilità stessa di giudizî meramente analitici o meramente sintetici. D'altro canto, cosí le formazioni spirituali del primo come quelle del secondo tipo, sono sintesi a priori; appunto perché, essendo formazioni spirituali (sia pure d'indole pratica), non possono non essere prodotto di un atto creativo (sintetico) dello spirito. Da ciò, il loro apparire, a volta a volta, sintesi a priori, o cosa affatto diversa dalla sintesi a priori. Basta aggiungere, nella soluzione affermativa, l'aggettivo « pratica », e, in quella negativa, l'aggettivo « logica », per ottenere la conciliazione e la verità.

La sintesi a priori, come sintesi, non già di opposti, ma di distinti.

Questione d'importanza non minore è: se la sintesi a priori logica (e, si potrebbe dire, la sintesi a priori, in generale) sia da concepire come sintesi di opposti: se, in altri termini, intuizione e concetto, materia e forma, stiano nella sintesi a priori a quel modo che l'essere e il non essere stanno nel vero Essere, che è il Divenire; o come il bene e il male, il vero e il falso, e via dicendo, stanno nelle forme speciali dello Spirito. La risposta affermativa a questa domanda è rappresentata, com'è noto, segnatamente dalla dottrina hegeliana. Né si vuole negare la grande verità che contiene siffatta dottrina, in quanto, col considerare la sintesi a priori quale sintesi di opposti, viene a insistere su questo punto essenziale: che intuizione e concetto, materia e forma, non stanno, nell'atto logico, come due elementi separabili e solo estrinsecamente collegati. Fuori della sintesi, il soggetto non esiste come soggetto, e il predicato

non esiste in niun modo: bisogna bandire del tutto l'idea della sintesi a priori, concepita come raccostamento di due fatti separatamente esistenti. Ma, riconosciuto il lato vero della dottrina, è da correggere quello inesatto, il quale ha origine nella confusione già criticata, onde il rapporto degli opposti viene indebitamente esteso ai concetti distinti, e l'unità della effettiva distinzione viene scambiata con l'unità dialettica, che si afferma sintetica solamente in quanto polemica contro un'astratta distinzione [1]. La sintesi a priori è unità di distinti e non già di opposti: ciò, che è materia della sintesi logica e fuori di essa non ha alcun carattere logico (non è soggetto), è, tuttavia, in un altro e inferiore grado spirituale, forma e non materia, e si chiama intuizione. Donde, distinzione e unità insieme: la forma non è senza la materia; ma la nuova materia fu già forma, ed ebbe, perciò, la sua propria materia. La sintesi a priori logica presuppone una sintesi a priori estetica; la quale, di certo, considerata nella sfera logica, non è più sintesi, sí bene elemento inseparabile della nuova sintesi; ma, fuori della sfera logica, ha la propria e peculiare autonomia. L'intuizione, nell'atto logico, è cieca senza il concetto, come questo è vuoto senza quella; ma l'intuizione pura non è cieca, perché ha la propria luce, intuitiva. Il concetto contiene l'intuizione, ma l'intuizione trasfigurata; ed è sintesi, non già di sé e del suo opposto, ma di sé e del distinto da sé, indistinguibile da lei, fuorché per atto di astrazione. A questo modo, si soddisfa l'esigenza, che è nella formola della sintesi come unità di opposti, e se ne reprime, nel tempo stesso, la tendenza usurpatoria. Tendenza che conduce a scacciare, mediante il concetto della sintesi logica, quello della sintesi estetica, e, mediante la filosofia, a negare l'arte, non soltanto nel campo filo-

---

[1] Si veda sopra, sez. I, c. 6.

sofico (che sarebbe giusto), ma in tutto il campo spirituale; e che, passando a ulteriori usurpazioni e surrogando, tratta dal miraggio di una malintesa unità, con la sintesi logica tutte le altre sintesi, produce un gran deserto spirituale, in cui lo stesso pensiero logico muore, alfine, d'inedia.

La categoria nel giudizio. Differenza tra categoria e idea innata.

L'elemento logico, il concetto puro o giudizio definitorio, considerato da solo, è quello che si designa, nella sintesi a priori logica, col nome di categoria; nome, che non è altro se non l'equivalente greco della parola « predicato », di cui finora ci siamo serviti. Si è discusso se la categoria sia ciò che, una volta, si chiamava idea innata; e bisogna rispondere che è lo stesso e, insieme, qualcosa di profondamente diverso. L'idea innata, infatti, era la categoria, ma posta come posseduta e pensata prima dell'esperienza, secondo quella veduta, che abbiamo chiamata degli astrattisti o dei dommatici. Prima la musica, poi le parole; prima le definizioni, poi i giudizî individuali o percezioni. La categoria, invece, non è la madre o il primogenito; ma nasce a un sol parto col giudizio individuale, e neppure come gemello di esso, ma come quel giudizio stesso. Sotto quest'aspetto, la categoria o l'apriori non è l'innato, ma il perpetuo neonato. Da ciò si ricava che la domanda: se il *prius* logico sia il giudizio o il concetto, è vana, non soltanto nella relazione già esaminata del concetto con la forma verbale (giudizio definitorio), ma anche nella relazione del concetto col giudizio individuale. Si può dire, indifferentemente, che pensare è concepire, o che pensare è giudicare, perché le due formole si riducono al medesimo. Egualmente vana è la questione, se le categorie precedano il giudizio o si ricavino da esso; giacché, non solamente non lo precedono, ma non si ricavano neppure dal giudizio; e dal giudizio non si esce mai fuori, come non si esce mai fuori dalla realtà e dalla storia.

La sintesi a priori, la distruzione della trascendenza, e l'oggettività del conoscere.

Un ultimo chiarimento, non meno urgente degli altri finora dati, deve concernere l'importanza della sintesi a priori logica; importanza, che, anch'essa, è stata diminuita dal medesimo scopritore e definitore di quell'atto mentale, e, ancora piú, dai ripetitori di lui, i quali non sono in grado di riviverne la geniale scoperta e intendere le intime ragioni che la mossero. Quando il concetto veniva posto fuori e prima dell'elemento rappresentativo, e il pensiero prima e fuori del mondo, facendo sí che il primo si applicasse poi al secondo, il mondo doveva apparire come qualcosa d'inferiore al concetto, una deturpazione o un contatto impuro, che il pensiero subiva. Quando, d'altra parte, l'elemento rappresentativo veniva posto fuori e prima del concetto, questo appariva a esso inferiore, e quasi espediente per afferrare il mondo senza potervi davvero riuscire, e perciò, a sua volta, deturpazione o inquinamento del mondo. Donde, il sospiro, che si ode già nell'antichità, e, piú forte, nei tempi moderni: oh, se le parole (cioè, i concetti, perché i concetti si chiamavano parole) non ci fossero, come apprenderemmo direttamente le cose! oh, se il pensiero non ci fosse, come possederemmo, in un vigoroso abbraccio, la realtà genuina! Inferiore, nel primo caso, la realtà al concetto, e inferiore, nel secondo, questo a quella, i due elementi sono, per altro, considerati, sempre, come estranei, e la verità come introvabile; tanto che l'uno e l'altro indirizzo unilaterale vanno a finire nel mistero. Secondo il primo indirizzo, il mondo è creato da un Dio fuori del mondo, e sarà da lui disfatto quando a lui sembrerà opportuno; secondo l'altro, la verità delle cose è in un buio inconoscibile. Ma, posta l'idea della sintesi a priori, né la realtà è inferiore al pensiero, né il pensiero alla realtà, né l'uno è estraneo all'altra: le rappresentazioni sono docili al pensiero, e il pensiero copre le rappresentazioni ancora meno che il vel suttile e rado non

coprisse la beltà di Alcina: la compenetrazione dei due elementi è perfetta, ed essi costituiscono unità. La falsa credenza di una esteriorità ed eterogeneità tra realtà e pensiero non può sorgere se non quando al concetto puro e alla sintesi a priori si sostituiscano o i concetti astratti con gli annessi giudizî analitici, vuoti di contenuto rappresentativo, o i concetti empirici con gli annessi giudizî meramente sintetici, privi di forma logica. Questo è il valore della sintesi a priori: l'efficacia, cioè, che essa possiede a porre termine ai dubbî circa l'oggettività del pensiero e la conoscibilità della realtà, e a fare trionfare la potenza del pensiero sul reale, che è la potenza del reale a conoscere sé medesimo.

Potenza della sintesi a priori, rimasta ignota al suo scopritore.

Ma questa efficacia della sintesi a priori rimase oscura allo scopritore di essa (e oscurissima ai suoi ortodossi seguaci); tanto che anche al Kant parve che la categoria fosse, non già immanente al reale e pensamento della realtà di questo, ma aggiunta estrinseca benché necessaria, alterazione inevitabile introdotta nella realtà per poterla pensare, rinuncia anticipata alla conoscenza della realtà genuina; la quale realtà resta fuori di ogni categoria e giudizio, come cosa in sé. Anche nel Kant, la sintesi a priori si confuse con la mera analisi o con la mera sintesi; e, come queste sono manipolazioni del reale, estrinseche e non intrinseche, pratiche e non logiche, utili ma prive di verità, cosí la sintesi a priori gli si atteggiò quasi espediente a cui l'uomo ricorre, e non può non ricorrere, ma che costituisce non già la potenza, sí bene la debolezza di lui. Anche il Kant sognò un ideale della conoscenza, che non era la sintesi a priori, ma l'intuizione intellettuale, l'adeguazione perfetta del pensiero e della realtà, inconseguibile dallo spirito umano. E non s'avvide che l'intuizione intellettuale, vagheggiata come impossibile, era, per l'appunto, la continuamente effettuantesi sintesi a priori;

e non pensò che ciò che è necessario e insuperabile, non può essere difettoso; che la sintesi a priori, che egli aveva scoperto, è, essa soltanto, il vero concetto e il vero giudizio, e si effettua, perciò, in modo profondamente diverso dalla mera sintesi e dalla mera analisi, le quali non sono né concetto né giudizio; e che, infine, se queste ultime postulano una cosa in sé, la sintesi a priori non può postularla, perché l'ha in sé.

Intendere tutta la ricchezza della sintesi a priori è rendere onore al genio di Emanuele Kant; ma è riconoscere, insieme, che la costruzione sistematica del Kant si mostrò del tutto impari al gran principio, da lui posto e non abbastanza fatto valere.

III

La Logica e la dottrina delle categorie

La richiesta di una tabella completa delle categorie.

Quando si è giunti alla definizione della sintesi a priori e della categoria, si suole fare alla Scienza logica (e si farà anche alla nostra esposizione di essa) la richiesta: che, dunque, dica quante e quali sono le categorie, e come connesse tra loro, e ne costruisca la tabella.

Richiesta estranea alla Logica. Categorie logiche e categorie reali.

La Logica deve, a nostro avviso, respingere questa richiesta, la cui origine è nella confusione tra pensiero in genere e pensiero come scienza del pensiero. Nel giudizio individuale sono, di certo, affermate le categorie; ma la Logica, in quanto scienza del pensiero, non assume di formolare giudizî per affermare quali sieno i termini predicabili, i concetti ultimi o puri, le categorie, con cui si pensa la realtà; né può pretendere di sostituirsi alle altre scienze filosofiche, e di risolvere, essa, tutti i problemi, che si propongono al pensiero intorno alla natura della realtà. Suo scopo è definire categorie e formolare giudizî soltanto su quell'aspetto della Realtà, che è il pensiero logico. Ha l'obbligo, perciò, di affrontare la questione se vi sieno categorie logiche, concetti supremi o supremi predicabili della logicità, e, se ci sono, d'indicarli e dedurli; ma non già d'indicare e dedurre tutti i supremi predicabili e categorie.

L' unicità della categoria logica: il concetto.

Ora, la questione circa le categorie della logicità è stata già da noi trattata, e risoluta in parte affermativamente e, in parte, negativamente. Si è negato, cioè, che vi sia una molteplicità di categorie della logicità, giacché le tre fondamentali, che si sogliono addurre, concetto, giudizio e sillogismo, si sono svelate identiche; le altre, provenienti dalla Logica formalistica e relative alle classi dei concetti, alle forme dei giudizî e alle figure del sillogismo (e le precedenti medesime, allorché si considerano separabili o distinguibili), sono apparse empiriche e arbitrarie; e, finalmente, quelle che avevano il loro fondamento nella gnoseologia degli pseudoconcetti, si sono mostrate estranee alla Logica pura. Si è affermato, d'altro canto, la categoria della logicità, l'unica categoria, cui essa dia luogo; ed è stata definita come concetto puro, giudizio definitorio e individuale insieme, sintesi a priori logica. Cosicché, per questa parte, la ricerca si può considerare esaurita.

Le altre categorie, non più logiche, ma reali. I sistemi di categorie.

Che, poi, le altre categorie, che si sogliono indicare come categorie logiche, si riducano a varianti verbali di questa unica del concetto puro, ovvero appartengano ad altri aspetti dello spirito e della realtà, distinti da quelli del pensiero logico, si scorge, subito, con uno sguardo alle tabelle di categorie, apparse nel corso della storia filosofica, da quella di Aristotele, che è la prima, almeno tra le cospicue, a quella dello Stuart Mill, o, se piace meglio, alla *Kategorienlehre* di Eduardo von Hartmann, che è l'ultima, o tra le ultime. Giacché, se, nella tabella aristotelica, l'οὐσία e il ποιόν, la sostanza e la qualità, denotano, in qualche modo, il soggetto e il predicato del giudizio, e, cioè, gli elementi astratti della sintesi a priori, il ποσόν richiama, invece, al procedimento numerativo e misurativo, il ποῦ e il ποτέ alla determinazione dello spazio e del tempo, il ποιεῖν e il πάσχειν ai principî dell'attività pratica, e via dicendo. La tabella kantiana sembra rife-

rirsi, o volersi riferire, piú propriamente, al pensare logico; il che non toglie che vi appaiano tracce dei principî del procedimento matematico, naturalistico, euristico, e simili; oltre che, nella filosofia kantiana, l'intero sistema delle categorie è da desumere, non dalla sola Logica trascendentale, ma anche dall'Estetica trascendentale (spazio e tempo), e dalla Critica della Ragion pratica e del Giudizio, le quali tutte mettono capo a funzioni o forme, efficienti di sintesi spirituali e ricomparenti come categorie nei giudizî; né, infine, bisognerebbe trascurare le kantiane categorie metafisiche della Fisica.

Il sistema hegeliano delle categorie; e altri sistemi posteriori.

Tutto ciò diventa piú chiaro nella dottrina hegeliana, dove le categorie sono non solamente quelle del pensiero logico o pensiero soggettivo, concetto, giudizio, sillogismo; ma anche la qualità, la quantità e la misura, l'essenza, il fenomeno e la realtà, con le loro sottoforme e passaggi, e quelle del concetto oggettivo, meccanismo, chimismo e teleologia, e quelle dell'Idea, vita, conoscere e idea assoluta. L'hegeliano Kuno Fischer, nella sua *Logica*, condotto dalla coerenza interna di quella ricerca a includere, sull'esempio del maestro, tra le categorie, il conoscere e il volere, fa alcune dichiarazioni, che giova ascoltare: « Potrà, a prima vista, sembrare strano (egli dice) che il conoscere e il volere compaiano, qui, come concetti logico-metafisici, come categorie. La conoscenza ha d'uopo di categorie; ma è, essa stessa, categoria? E sia pure che il conoscere rientri nella Logica; ma che cosa ha da farvi il volere? Il volere appartiene alla Psicologia e alla Morale, non alla Logica e alla Metafisica. Sembra, dunque, che le categorie ora si perdano nella Fisica e nella Fisiologia, per mezzo di concetti come quelli di meccanismo e organismo, ora nella Psicologia e nell'Etica, coi concetti del conoscere e del volere. — Obiezioni di questo genere sono state mosse sovente. Noi abbiamo mostrato che il

concetto deve essere pensato come oggetto, e che il concetto dell'oggetto esige quello di meccanismo: in questa prova è già la giustificazione della cosa. In effetti, il conoscere e il volere sono categorie. Se l'esperimento, onde si riconoscono le categorie, è che esse valgano non solamente per certi oggetti, ma per tutti, e che debbano esprimere l'universale natura delle cose, non è difficile vedere in quale profondo significato il conoscere e il volere escano trionfanti da siffatto esperimento. Essi non appartengono soltanto alle cosí dette facoltà dello spirito umano, ma, invero, alle condizioni stesse del mondo. Se il mondo viene compreso come fine, deve essere compreso anche come volere; giacché il fine, senza il volere, è niente.... Se il conoscere e il volere fossero soltanto una piccola provincia umana nel mondo, di certo non sarebbero categorie; e il loro concetto apparterrebbe, non alla Metafisica, ma alle scienze antropologiche. Essendo, invece, l'uno e l'altro, principî cosmici, concetti universali, senza i quali il concetto degli oggetti e del mondo non può essere pensato a fondo e conosciuto, essi hanno, per tale ragione, necessariamente, valore di categorie; e, poiché, infatti, compiono il concetto del mondo, sono le categorie supreme » [1]. Questo ragionamento torna a dire che, sempre che un concetto sia veramente universale (non già ristretto a questa o quella classe di manifestazioni della realtà, e, perciò, empirico), sempre che un concetto sia concetto puro, è categoria: tesi esattissima, ma che basta a escludere la ricerca dalla pura Logica, la quale non dà i concetti o il concetto della realtà, ma, soltanto, il concetto del concetto. Se, posteriormente, il tentativo hegeliano di abbracciare la totalità delle categorie non venne inteso e fu abbandonato, e si tornò, in qualche modo, alle

---

[1] *Logik* [2], pp. 532-3.

sole categorie dello spirito teoretico e pratico-teoretico (il von Hartmann le offre nella tripartizione fondamentale di categorie della sensibilità, del pensiero riflettente e del pensiero speculativo), la tendenza alla totalità ricomparve, ingenuamente, nello Stuart Mill, il quale contrappose alla tabella aristotelica la sua, divisa nelle tre classi dei sentimenti (sensazioni, pensieri, emozioni, volizioni), delle sostanze (corpi e spiriti) e degli attributi (qualità, relazione, quantità): regresso vertiginoso a una concezione infantile, ma che, pur tuttavia, cercava, a suo modo, di abbracciare la totalità del reale.

L'ordine logico dei predicati o categorie.

La dottrina delle categorie è stata introdotta e conservata nella Logica non soltanto in forza dell'equivoco, che si è chiarito, tra pensiero del pensiero e pensiero in genere, ma anche a cagione di un altro equivoco, che ora importa chiarire, come quello che ha radici assai piú profonde e importanza assai maggiore. Si è detto, infatti, e si può dire: — È vero: le categorie non sono altro che i concetti stessi della realtà; ma questi concetti, funzionando da predicati, si presentano, nella logicità, in un ordine necessario, che è cómpito della Scienza logica dedurre. Nel determinare, mediante il pensiero, la realtà, si comincia da un primo predicato, che sarà, p. e., l'essere, giudicandosi che la realtà è. Questo giudizio si rivela subito insufficiente, onde conviene determinarlo con un secondo predicato e giudicare che la realtà è e non è insieme, ossia è divenire. A sua volta, questo predicato del divenire appare vago e astratto, e bisogna determinare la realtà come qualità e, via via, come quantità, misura, essenza, esistenza, meccanismo, teleologia, vita, riflessione, volontà, idea; con tutti i predicati, insomma, che esauriscono il concetto di realtà.

Illusione circa la realtà logica di quest'ordine.

Ma noi sappiamo che quest'ordine, questa pretesa successione, è illusoria, e semplice prodotto di un'analisi

astratta. Nel predicato, al quale si dà verbalmente rilievo, sono concentrati o sottintesi tutti i predicati, perché, in ogni giudizio, si predica del soggetto la piena realtà [1]. Ciò è dimostrato, del resto, dall'osservazione medesima, per cui un predicato isolato e astratto viene considerato insufficiente e sufficiente è dichiarata soltanto la totalità dei predicati, il concetto pieno del Reale, dello Spirito o dell'Idea. Si potrà, senza dubbio, svolgere il concetto della Realtà, dello Spirito o dell'Idea, nella sua unità e nelle sue distinzioni; ma (ripetiamo ancora una volta) la Scienza logica ha per oggetto, non l'effettiva unità e distinzione del Reale, sí bene il concetto dell'unità e distinzione.

La necessità dell'ordine dei predicati, non fondata nella Logica in particolare, ma nella Filosofia tutta.

Il vario ordinamento, che si suole dare ai predicati, graduandoli secondo la loro maggiore o minore adeguazione alla realtà, deriva dal fatto, che le dispute circa la realtà ci presentano affermazioni unilaterali di questo o quel predicato o gruppo di predicati, con la trascuranza o negazione degli altri non meno indispensabili. Cosicché, prendendosi a polemizzare contro siffatte unilateralità e affermandosi la totalità inscindibile dei predicati, i singoli predicati, oggetti delle affermazioni unilaterali, vengono scrutinati l'uno dopo l'altro, per dimostrarne l'insufficienza, e, per ciò stesso, viene loro conferito un certo ordine. Quest'ordine, senza dubbio, è necessario, perché la possibilità degli errori, ossia dei pensamenti unilaterali, si deduce dalle distinzioni, in cui vive l'unità del Reale e che sono necessarie; ma, appunto per ciò, esso si deve ricavare, non dalla Scienza logica, ma dalla concezione totale del Reale. P. e., soltanto chi pensi non già il concetto del concetto (Scienza logica), ma il concetto dell'attività etica (Scienza etica), potrà determinare quali sieno le unilateralità possibili, e quale la successione di esse, nella

---

[1] Si veda sopra sez. II, c. 5.

ricerca intorno al concetto dell'eticità; soltanto chi pensi un'intera filosofia, potrà determinare quante e quali sieno, e come si susseguano, le guise unilaterali ed erronee di filosofia. Dal concetto del concetto ciò non si ricava; o, meglio, si ricavano soltanto quelle guise erronee, che derivano dal pensare unilateralmente il concetto del concetto; il che vedremo a suo luogo. L'ordine delle categorie, nel significato indicato, non è, di certo, qualcosa di soggettivo e di arbitrario, quale sarebbe un ordinamento didascalico, un πρότερον πρὸς ἡμᾶς; ma è un πρότερον φύσει; senonché, questo primo per natura, come non è diverso dal concetto integrale della Realtà, cosí non si esaurisce nel concetto della logicità.

Falsa distinzione della Filosofia in due sfere, Metafisica e Filosofia, Filosofia razionale e Filosofia reale, ecc., derivante dalla confusione tra Logica e Dottrina delle categorie.

Se la confusione tra Logica e Dottrina delle categorie, o tra il pensamento della categoria logica e quello delle altre categorie, non avesse prodotto altro effetto che introdurre nei libri di Logica una trattazione la quale esubera da essi, il male non sarebbe grande, e affetterebbe, piú che altro, l'euritmia letteraria e la chiarezza didascalica. Ma da quella confusione è stato ingenerato un errore propriamente filosofico, che ha sdoppiato l'unità della scienza filosofica in una dualità di gradi, variamente formolati ora come Metafisica e Filosofia, ora come Filosofia razionale e Filosofia reale, ora come Gnoseologia e Antropologia (o Cosmologia), ora come Logica e Sistema filosofico, e via dicendo. La concezione della Realtà viene, per tal modo, esposta due volte: una volta, come parte della Logica (Dottrina delle categorie, Ontologia, ecc.); un'altra, come Filosofia effettiva o applicata. La Filosofia si scinde in Prologo alla Filosofia e Filosofia; ovvero in Filosofia e Conclusione della Filosofia. Ma la Filosofia, sebbene si distingua in filosofie (p. e., Estetica, Logica, Economica, Etica), è questa distinzione stessa, ossia l'unità immanente in essa; e non dà mai luogo a dualità di

gradi: non è mai prologo, svolgimento e conclusione, essendo, in ogni suo punto, prologo, svolgimento e conclusione. Come dalla Logica empirica e formalistica è sorta l'idea di una Logica, che sia, non già filosofia, ma organo o strumento o regola o norma della restante filosofia; così dalla confusione della Logica con la Dottrina delle categorie è sorta l'idea di una Logica, di una Metafisica, di una Filosofia generale, o come altro si chiami, che stia *innanzi* o *sopra* la restante filosofia. Ma la Scienza del pensiero, la Logica, è, nel tempo stesso, pensiero e filosofia effettiva; è il pensiero stesso, che, pensando il Reale, pensa sé medesimo e si colloca da sé, come Scienza logica, nel posto che gli spetta nel sistema del Reale.

Filosofia e Logica pura; superamento della dualità.

Potrebbe sembrare che, a questo modo, si venga a scindere da capo il pensiero e la realtà, e si foggi un dualismo metafisico; ma il vero è proprio l'opposto. Quando si distingue la Filosofia in generale e particolare, in razionale e reale, in pura e applicata, in Logica-metafisica e in Filosofia della natura e dell'uomo, si compie, veramente, una scissione insanabile, la quale si può soltanto, in modo piú o meno ingegnoso, attenuare e celare. Ma, quando si distrugge quel doppio grado, e si fa che il pensiero, pensando il reale, pensi sé stesso, e, costruendo la Filosofia, costruisca, insieme, la Filosofia della Filosofia, che è la Logica, il dualismo è superato per sempre. Quel pensamento è il pensamento delle distinzioni, che il reale presenta; ma pensare le distinzioni e pensare l'unità è, come si è già dimostrato, la stessa cosa.

PARTE SECONDA

LA FILOSOFIA, LA STORIA

E LE SCIENZE NATURALI

E MATEMATICHE

I

Le forme della conoscenza e le divisioni del sapere

Riassunto dei risultati circa le forme della conoscenza.

Il risultato delle indagini precedenti intorno alla costituzione dello spirito conoscitivo può essere riassunto, a uso della memoria, col dire che vi sono due forme teoretiche pure, l'intuizione e il concetto, la seconda delle quali si suddivide nel giudizio definitorio e nel giudizio individuale; e due modi di elaborazione pratica delle conoscenze, ossia di formazione degli pseudoconcetti, il concetto empirico e il concetto astratto, dai quali derivano le due sottoforme del giudizio classificatorio e del giudizio di numerazione. Se fossero ancora in onore i procedimenti (del resto, non privi di qualche utilità) in uso nelle scuole medievali o in quelle di Port-Royal, potremmo chiudere questi risultati in pochi versetti memoriali, che renderebbero facilmente divulgabili le distinzioni da noi fatte.

Divulgabili, ma non intese o, peggio ancora, mal intese; perché, come sappiamo, tanto lo schema classificatorio ora adoperato, quanto la determinazione aritmetica di due o più forme, non sono pensamenti davvero logici e adeguati a rappresentare il processo del reale e del pensiero. Il prospetto, costruito per la memoria, dev'essere, perciò, interpetrato con gli svolgimenti offerti in precedenza, e non soltanto corretto, ma affatto risoluto in essi. In que-

gli svolgimenti, l'intuizione e il concetto ci sono apparsi come due forme, non già coordinabili, ma distinte e unite insieme; e il giudizio definitorio e il giudizio individuale, a dirittura, logicamente identici, e divisibili soltanto secondo un punto di vista estrinseco o letterario: secondo, cioè, il maggiore o minore rilievo, che si dia al predicato o al soggetto. La formazione degli pseudoconcetti, poi, è extrateoretica, sebbene fondata su elementi teoretici, e appartiene, essenzialmente, non già allo spirito conoscitivo, ma allo spirito pratico; e, se necessaria è la suddivisione di essi in concetti empirici e astratti, la necessità è fondata sul fatto, che soltanto in quei due modi può essere praticamente elaborato il concetto, quando se ne spezzi arbitrariamente, in due forme unilaterali, la sintetica unità. Le stesse due forme fondamentali dello spirito, infine, quella teoretica e quella pratica, non stanno in rapporto di coordinazione, né sono due, aritmeticamente numerabili; ma l'una è nell'altra, l'una correlativa all'altra, perché l'una presuppone l'altra.

Non esistenza di forme tecniche, e di forme composte.

Altre forme conoscitive, o pratico-conoscitive, o altre sottoforme, oltre quelle che abbiamo definite, non sono concepibili. Le conoscenze *tecniche*, di cui si discorre anche in qualche trattato di Logica, sono nient'altro che la conoscenza stessa, la quale è tutta e sempre tecnica, ossia precedente e condizionante l'azione e la pratica della vita. Si dica il medesimo delle conoscenze *normative*, con le quali (come anche per le tecniche) si suole, nell'uso corrente del linguaggio, designare di preferenza il complesso degli pseudoconcetti; ma a torto, quando si reputi che tali conoscenze costituiscano il vero precedente immediato dell'azione. Gli pseudoconcetti debbono essere ritradotti in giudizî individuali, perché possano porgere la base all'azione, alla quale occorre, come si dice, la percezione diretta e concreta delle situazioni di fatto: gli schemi e le

astrazioni non giovano alla percezione se non in via indiretta e sussidiaria.

Sono anche da rigettare le così dette forme combinate o composte, nelle quali due o più di quelle originarie sono raccostate; per la ragione già detta che, nel pensiero logico puro, non hanno luogo concetti composti, e, per conseguenza, non possono averlo nella Scienza della Logica, che è scienza di quel pensiero. Forma composta è, dunque, determinazione empirica e arbitraria; quale si osserva, p. e., nel caso in cui si parla di un concetto empirico-filosofico, ossia dell'unione (che è successiva enunciazione) di un concetto empirico e di un concetto filosofico.

Identità di forme del conoscere e forme del sapere. Obiezioni contro di essa.

Stabilite, per tal modo, le forme del conoscere, e passando a domandare che cosa sieno e quante e quali le forme del sapere, si deve rispondere che le forme del sapere (p. e., la Storia o le Scienze naturali) non possono essere se non identiche alle forme del conoscere, e tali e tante quante sono queste. Affermazioni, di cui la prima si trova subito in contrasto col pensiero comune, nel quale si fa profonda distinzione tra uomo volgare e scienziato, profano volgo e filosofo, non poeta e poeta, ignorante e dotto, laico e chierco; e poi, ancora, tra conversazione e scienza, effusione d'animo e arte, ragguaglio di fatti e storia, buon senso e filosofia. La conoscenza (si dice) è di tutti: tutti comunicano i loro sentimenti, narrano i casi proprî e degli altri, ragionano, classificano e calcolano. L'arte, la filosofia, la storia, la scienza, sono, invece, di pochi: ciò soltanto merita quei nomi solenni, che è prodotto di momenti eccezionali, nei quali l'uomo è più che uomo o, almeno, non è più volgo, ma aristocrazia.

Distinzioni empiriche, e loro limiti.

E, certamente, queste distinzioni sono utili e, perciò, necessarie in pratica; e tutti sentiamo il bisogno di circoscrivere un'aristocrazia di cose e di uomini; e di distinguere la parola d'amore, che un sergente bisbiglia all'orecchio di

una serva, da un sonetto o da una sinfonia, il proverbio di Sancio Pansa da un trattato di Etica, il rapporto di un delegato di pubblica sicurezza dalla storia di Roma o d'Inghilterra, la classificazione dei bicchieri e delle scodelle, che abbiamo in casa, dalla Mineralogia o dalla Zoologia, il conto delle spese quotidiane dal calcolo dell'astronomo; e poi, ancora, Tizio, Caio e Sempronio da Eschilo, Platone, Tucidide, Ippocrate ed Euclide. L'*odi profanum vulgus* è un motto che chiunque lavori a promovere la vita del pensiero e dell'arte, deve far suo; non senza accompagnarlo, per altro, con l'ariostesca postilla: « Né dal nome di volgo io voglio fuore, Eccetto l'uom prudente, trar persona ».

Ma, riconosciuto tutto ciò, bisogna, non meno energicamente, riconoscere che queste distinzioni, imposte dalle necessità della vita, non hanno, in filosofia, valore alcuno, e che l'introdurle in essa, se è effetto, piú o meno scusabile, di abitudini professionali, è anche il modo di precludersi per sempre ogni intelligenza cosí delle forme del sapere come di quelle del conoscere. L'uomo è uomo intero in ciascun uomo e in ogni istante; lo spirito è tutto e sempre in ogni individualizzazione di sé stesso. Il filosofo in senso eminente (diciamo, il filosofo degno del nome) si potrebbe definire un suscitatore di dubbî, un raccoglitore di difficoltà, un formolatore di problemi, intento a spazzare dubbî, ad appianare difficoltà, a risolvere problemi; come l'artista si potrebbe definire un uomo che si sofferma a guardare e a significare ciò che ha guardato; laddove l'uomo comune non urterebbe in difficoltà teoretiche, né si accorgerebbe di spettacoli degni di contemplazione. Ma, in realtà, anche l'uomo volgare formola a sé stesso problemi e li risolve, guarda lo spettacolo del reale e lo esprime: la distinzione, quindi, ha valore soltanto nella Psicologia descrittiva, la quale passa a rassegna i tipi della realtà

e gli organi perfezionati, per cosí dire, che la realtà si crea nei filosofi e nei poeti in significato eminente. Ma ciò che l'empiria divide sempre, la filosofia deve, sempre, riunire. Scandalizzarsi allorché si ode parlare della poesia, della filosofia, della scienza, della matematica, che è in ogni parola che ci esca di bocca; irridere gli unificatori e identificatori; appellarsi al buon senso e minacciare il manicomio; sono cose che rivelano pedanteria molta, ma umanità nessuna o, se si vuole, assai poca. Ed è stolto timore che, con l'identificazione proposta, si diminuisca importanza alle forme del sapere, e si trivializzi la divina Poesia, l'alta Filosofia, la severa Storia, la seria Scienza e l'ingegnosa Matematica. Come eroe non è l'extrauomo, ma colui in cui si concentra e si potenzia l'anima popolare, cosí poesia e filosofia e scienza e storia, aristocraticamente circoscritte, sono le manifestazioni piú cospicue, raggiunte dalle forme stesse elementari della conoscenza; e tali non sarebbero, se non fossero tutt'une con quelle, come le montagne non sarebbero, se non ci fosse la terra sulla quale si elevano e dalla quale sono costituite.

Si potrebbe dire che le forme del sapere sono manifestazioni ricche e complesse dello spirito umano, se questa dicitura non aprisse la via a un altro comune pregiudizio, pel quale si crede che in ciascuna di quelle forme (p. e., nell'Arte, nella Storia, nella Filosofia) concorrano parecchie attività spirituali. Se cosí fosse, si avrebbe innanzi un miscuglio, e non già un prodotto di carattere unitario e originale, qual è, invece, un'opera d'arte, un filosofema, un racconto, un teorema. Per la legge dell'unità dello spirito, tutte le forme dello spirito sono implicite in ciascuna; e i risultati, precedentemente ottenuti dalle varie forme, condizionano ciascuna. Ma ciascuna è, esplicitamente, sé stessa e non le altre; assorbe e trasforma i risultati delle altre, non li lascia dentro di sé come elementi estranei, e

li fa, perciò, suoi proprî risultati. La forza di ciascuna di quelle forme del sapere è appunto in questa purità, che si afferma anche nella piú grande complessità. Un gran poema è tanto omogeneo quanto una brevissima lirica o un verso; un sistema filosofico quanto una definizione; i calcoli piú complicati quanto l'addizione « due e due fanno quattro ».

Enumerazione e determinazione delle forme del sapere, corrispondenti alle forme del conoscere.

Se le forme del conoscere e le forme del sapere sono identiche, resta, con ciò, dimostrato, insieme, che tante e tali sono le seconde quante e quali le prime; e viene esclusa, anche dalle forme del sapere, l'esistenza di forme combinate o composte. Cosicché, a noi, ormai, non incombe l'obbligo d'indagare l'indole propria delle varie forme del sapere; cómpito già assolto con l'indagine circa le forme della conoscenza. Ci basta denominarle, mettendole in corrispondenza coi nomi già dati alle forme della conoscenza; e, con ciò, saranno state nettamente distinte e compiutamente enumerate. La denominazione stessa non sarà cosa nuova e sorprendente, perché essa è stata come anticipata e prevista dagli esempî, dei quali ci siamo valsi di sopra, e anche da qualche accenno terminologico; e, ora, si tratta soltanto di renderla manifesta, e di pronunziarla, per cosí dire, a voce spiccata.

L'intuizione pura è la forma teoretica dell'Arte (o della Poesia, se si voglia estendere all'intera produzione estetica il nome dato a un gruppo di opere d'arte); e l'arte non si definisce altrimente che come intuizione pura. Il pensamento del concetto puro, ossia del concetto senz'altro, dell'universale che è veramente universale e non mera generalità o astrazione, è la Filosofia; la quale non si definisce in altro modo che come pensamento o concepimento o concetto puro. E, giacché il concetto puro può essere prevalentemente esposto ora in forma di definizione e ora in forma di giudizio individuale, a questa gemina-

zione corrisponde la distinzione delle due forme di sapere, la Filosofia in senso stretto e la Storia. Degli pseudoconcetti, quelli rappresentativi o empirici o classificatorî costituiscono il modo di trattazione, che si chiama Scienza empirica o Scienza naturale, e, piú spesso, ai tempi nostri, la Scienza; quegli astratti, numerativi e misurativi, le Scienze matematiche; e l'applicazione dei secondi, mediante i primi, ai giudizî individuali è nient'altro che la cosí detta Scienza matematica della natura.

Critica dell'idea di una Logica speciale come dottrina delle forme del sapere; —

La trattazione delle forme del sapere si suole presentare, nella maggior parte dei trattati, come Logica speciale o Logica applicata, che segue alla Logica generale o pura, la quale ha per oggetto le sole forme del conoscere, o, come si dice con intenzione, le forme elementari del conoscere. Ma, per gli svolgimenti ora dati, noi non possiamo ammettere l'esistenza di una Logica siffatta: le forme elementari o fondamentali sono le sole forme filosoficamente concepibili e realmente esistenti; e, in esse, la Scienza logica si esaurisce tutta. Come per la Filosofia in genere, cosí neppure per la Scienza logica c'è dualità di gradi; e, come non vi ha un'Estetica speciale di fronte a un'altra generale, un'Etica o un'Economica speciale di fronte a un'Etica o un'Economica generale, cosí non vi ha una Logica generale e un'altra speciale.

— e come dottrina dei metodi.

Inammessibile è anche la Logica speciale, quando viene presentata come dottrina dei metodi, e, propriamente, dei metodi dimostrativi o intrinseci. Il metodo di una forma del sapere, e, in genere, di una forma dello spirito, non è qualcosa di diverso, e nemmeno di distinguibile, da questa forma stessa. Il metodo della poesia è la poesia, il metodo della filosofia è la filosofia, il metodo della matematica è la matematica, e via discorrendo. Soltanto in forza del-

l'astrazione empirica si stacca il metodo dall'attività stessa; e, foggiata questa dualità, si è condotti poi ad aggiungervi un terzo termine, che si chiama l'*oggetto* di quella forma. Ma, come il metodo è la forma stessa, cosí forma e metodo sono l'oggetto stesso. Certamente, tutte le forme dello spirito, hanno un comune oggetto, che è la Realtà; ma ciò, non perché la realtà sia staccata da esse, ma perché esse sono la realtà: non *hanno*, dunque, ma *sono* quest'oggetto. Cosí le forme del sapere non hanno un oggetto teoretico, ma lo creano; ossia, sono esse stesse quell'oggetto. La filosofia ha per metodo e per oggetto il concetto puro; l'arte, l'intuizione; la scienza, il concetto empirico; e via discorrendo. Se volessimo parlare dei metodi in una Logica speciale, non potremmo fare altro che ripetere il già detto intorno al carattere delle singole forme.

Indole della nostra trattazione circa le forme del sapere.

Tutto ciò valga ad avvertire che le cose che andremo discorrendo circa le varie forme del sapere non sono intese come Logica speciale, quantunque sieno aggruppate, per ragioni letterarie, in una seconda parte. In questa, esamineremo a una a una le varie forme del sapere, per confermare la loro identità con le forme della conoscenza, e mostrare come i caratteri, che si sono addotti di esse, si riducano a quelli già chiariti per le altre, e come le difficoltà, poste a proposito di esse, si dirimano con gli stessi principî, di cui ci siamo valsi per dirimere le difficoltà sorte per le altre. Nel che, otterremo anche il guadagno di chiarire meglio le dottrine già esposte circa le forme elementari; fissando, cioè, lo sguardo a quelle loro manifestazioni che si presentano in una scala maggiore. A chi dimentichi o sconfessi l'esistenza del concetto puro o del concetto astratto giova, nel dargli la deduzione speculativa di quelle forme, additare, insieme, i capilavori dell'Arte, della Filosofia o della Matematica, e invitarlo a esaminarne la struttura. È vero che, ai tempi nostri, si preferisce un

altro procedimento, non solamente antifilosofico, ma anche antipedagogico; perché, trascurandosi del tutto la dimostrazione filosofica, si cerca, insieme, di stornare lo sguardo dalle manifestazioni cospicue e luminose dello spirito, per riportarlo a quelle rozze e incerte: dall'arte di Michelangelo ai graffiti dei selvaggi; dalla filosofia dei tempi civili a quella che, empiricamente, è ancora come involta nella religione e nel costume; da ciò, ch'è evidentemente arte e filosofia, a ciò che non si sa precisamente che cosa sia, per insufficienza di documenti e di elementi ermeneutici. E si opera all'inverso delle scienze di osservazione, le quali hanno foggiato telescopî e microscopî per ingrandire il piccolo e avvicinare il lontano; laddove, qui, si cercano strumenti atti a impiccolire il grande e ad allontanare il vicino. Strana caricatura empirica della filosofia, onde si sostituisce al concettualmente fondamentale il cronologicamente remoto, a ciò che è logicamente semplice, quello che è materialmente piccolo, ma non però semplice, e molto meno trasparente. Per nostro conto (e sia detto per incidente), crediamo che, a fornire esempî da fissare l'attenzione nelle indagini logiche, offrano sufficiente provvista le menti di un Aristotele e di un Kant, e non ci sia troppo bisogno di ricorrere alla psiche dei lattanti o a quella dei cretini; benché, poi, per conoscere la verità del concetto, non basti guardare né ad Aristotele né al Kant, e convenga ritrovare in sé medesimo e in tutti gli esseri, di qualsiasi grado e importanza, lo Spirito universale e le sue forme eterne.

E, poiché della prima e più ingenua forma del sapere, dell'Arte, ci siamo già occupati in un volume speciale, cominceremo il nostro esame dalla seconda delle forme, dalla Filosofia; e, anzi, dapprima, dalla Filosofia in senso stretto.

II

La filosofia

Che la filosofia sia il concetto puro, o (se piace dire la stessa cosa con piú di parole e meno di precisione) quella scienza che ha per criterio direttivo il concetto puro, è pensiero che si può ritrovare in tutte le definizioni, che si sieno mai date della filosofia. In tutte, escluse, s'intende bene, quelle che, negando il concetto puro, negano, insieme, la filosofia come qualcosa di peculiare. Ma quelle non sono, propriamente, definizioni della filosofia; quantunque poi, contradicendosi nel loro intimo, implichino, anch'esse, e sottintendano, la definizione della filosofia come forma originale, e, quindi, come concetto puro. Tale è il caso degli indirizzi già esaminati dell'estetismo, del misticismo e dell'empirismo (e, anche, del matematismo), sui quali tutti torneremo. Per essi, la filosofia è l'arte, è il sentimento, è il concetto empirico (o il concetto astratto); ma un'arte che si differenzia, in qualche modo, dalla restante arte, un sentimento che acquista valore peculiare, un concetto empirico o astratto che si solleva e guarda sulle teste degli altri; e, perciò, qualcosa di peculiare, un modo di riflessione *sui generis*, e, cioè, per l'appunto, il concetto puro. L'empirismo, in ispecie, rivela questa intima contradizione, allorché propugna una filosofia come sistemazione o sintesi dei risultati offerti dalle scienze empiriche;

La filosofia come concetto puro; e le varie definizioni della filosofia. Quelle che negano la filosofia.

e, cioè, come qualcosa che le scienze empiriche non dànno, perché, se lo dessero, sarebbero già sistematizzate e sintetizzate da sé stesse, e l'ulteriore elaborazione, che si domanda, riuscirebbe affatto superflua.

Quelle che la definiscono come scienza dei supremi principî, cause ultime, ecc.; contemplazione della morte, ecc.; —

Tutte le altre definizioni, che presuppongono la peculiarità della filosofia, si riducono, com'è facile vedere, all'unico carattere del concetto puro. La filosofia (si dice) è scienza dei supremi principî del reale, scienza delle cause ultime, scienza dell'origine delle cose, e simili. Nelle quali proposizioni, i supremi principî sono, evidentemente, non già cose reali, né gruppi di cose reali, né schemi vuoti, ma i generatori ideali del reale; le cause ultime non sono piú cause, perché la causa non è mai ultima, essendo, sempre, l'effetto di una causa antecedente, ma sono i principî ideali; l'origine non è l'origine storica di questo o di quel fatto singolo, ma è la deduzione ideale del fatto dei fatti, ossia della realtà onnipresente. Il medesimo è espresso dal detto immaginoso che la filosofia è la contemplazione della morte: perché, che cosa muore, se non il singolo? E la contemplazione della morte del singolo non è, insieme, quella dell'immortalità dell'universale? non è contemplazione dell'eterno? Il che porge il motivo all'altra formola definitoria della filosofia: « visione delle cose *sub specie æterni* ».

— come elaborazione dei concetti, critica, scienza di norme.

Il carattere del concetto puro è anche indicato nella definizione della filosofia come elaborazione dei concetti, che le altre scienze lasciano imperfetti e tra loro contradittorî. Infatti, poiché nessun'attività umana ha come fine l'imperfetto e il contradittorio, se le altre scienze di necessità si aggirano tra concetti imperfetti e contradittorî, vuol dire che esse non mirano a costruire concetti, e che la filosofia sola elabora concetti veri e proprî. Perciò, talvolta, la filosofia è stata concepita, non come scienza, ma come critica; e critica importa mettersi di sopra

dell'oggetto criticato, in virtú di un concetto superiore a quelli, dei quali si fa la critica. Perciò, infine, la filosofia è stata concepita come scienza di norme e di valori: norme e valori, che, se debbono superare le cose singole, non possono essere a queste estranee; laonde dire norme e valori, o dire concetti universali, superanti e contenenti ciascuna cosa singola, è il medesimo.

— come dottrina delle categorie.

Se la filosofia è il concetto puro, essa è, insieme, le distinzioni del concetto puro, ossia è tutti i concetti puri, atti a servire da predicato ai giudizî individuali, e, cioè, a funzionare da categorie. Ed ecco ancora una definizione della filosofia: la filosofia è la dottrina delle categorie. Per questa ragione, ci siamo già rifiutati ad assegnare alla Logica la ricerca delle categorie; per questa ragione appunto, che la dottrina delle categorie è tutta la Filosofia, e la Logica è soltanto uno degli anelli della Filosofia, e, quindi, ricerca di una sola tra le categorie: quella della logicità. Si potrebbe anche dire che la Filosofia è Dottrina delle categorie, e la Logica, in quanto parte della Filosofia, è Categoria della categoria, o Filosofia della Filosofia; donde, la sua singolare posizione tra le scienze filosofiche, che la fa apparire, al tempo stesso, dentro e fuori la Filosofia, perché la compie superandola e la supera compiendola. In realtà, essa, come ogni altra scienza filosofica, è dentro e non fuori la Filosofia; come lo specchio d'acqua, che riflette un paesaggio, è, esso stesso, parte del paesaggio.

Esclusione delle definizioni materiali della filosofia.

Le definizioni, che abbiamo voluto ricordare e interpetrare (e altre che lasciamo al ricordo e all'interpetrazione del lettore), sono tutte formali, nel significato legittimo della parola: definiscono l'eterna natura della filosofia, e non determinano, attualmente, nessuna particolare soluzione degli altri problemi filosofici; quantunque, potenzialmente, com'è naturale, ne determinino una, e, cioè, non

si possano accordare se non con una soluzione sola. In omaggio a questo carattere formale, non abbiamo tenuto, e non terremo conto delle definizioni che implicano la soluzione effettiva di tutti i problemi filosofici, ossia la Filosofia costruita nella sua totalità. Tale, p. e., è quella che la Filosofia sia la conoscenza di sé medesimo, come si disse già negli albori del pensiero ellenico; il ritorno nella interiorità dove abita la verità, secondo il detto agostiniano; la scienza dello Spirito, come diciamo noi. Questa definizione offre qualcosa di piú dell'aspetto meramente logico della Filosofia. Guardando soltanto dal punto di vista logico, dobbiamo dire che la Filosofia sarà la scienza di Dio o del Diavolo, dello Spirito o della Materia, della finalità o del meccanismo, e di qualunque altra cosa venga proposta per ipotesi alla ricerca, sotto condizione che questa qualunque cosa sia pensabile come concetto puro o Idea. Chi negasse tale condizione, non negherebbe già questa o quella filosofia, ma, come si è veduto, la filosofia stessa, a beneficio dell'arte, dell'azione e di altro che sia.

Idealismo di ogni filosofia.

Ma, se la Filosofia è, nella sua indole logica, concetto puro o idea, ogni filosofia, quale che sia il risultato cui giunge, quali che sieno i suoi errori, è, nel suo carattere essenziale e nella sua profonda tendenza, idealismo. Ciò è stato riconosciuto da filosofi dei piú diversi e opposti indirizzi (p. e., dall'Hegel e dall'Herbart); ed è verità da insegnare a coloro che la ignorino, e da ricordare a coloro che l'abbiano obliata. Il determinismo nega il fine e afferma la causa; ma la causa, che esso pone come principio, è, non già questa o quella causa, sí bene l'idea della causa. Il materialismo nega il pensiero e afferma la materia; ma non questa o quella materia, che componga questo o quel corpo, sí bene l'idea della materia. Il naturalismo nega lo spirito e afferma la natura; ma non questa o quella manifestazione della natura, sí bene la natura

come idea. Pertino quando sembra che si ponga a principio esplicativo della realtà un singolo fatto naturale, questo fatto è idealizzato e vale come l'idea di sé stesso, generante sé stesso e gli altri tutti: l'acqua di Talete (è stato piú volte notato) per ciò stesso che è assunta come principio, non è piú l'acqua empiricamente data ma un'acqua metafisica e ideale; allo stesso modo che i numeri di Pitagora non sono quelli della tavola pitagorica, ma principî cosmici e idee. Il teismo non crede che si possa avere la ragion sufficiente della realtà, se non si ponga un Dio personale, sopra e fuori del mondo; ma questo Dio, per quanto possa essere involto in rappresentazioni sensibili, e collocato sul Sinai o sull'Olimpo, è sempre qualcosa di non rappresentativo; è l'idea della divinità personale, l'idea di Geova o di Giove. La filosofia, che si dice idealistica in senso stretto (e meglio si direbbe attivistica o finalistica o spiritualistica assoluta), intende a provare, p. e., che causa, materia, natura, numero, acqua, Geova, Giove, e simili, non sieno pensabili come concetti puri, e implichino, in quanto tali, contradizioni; e, perciò, che quelle filosofie non sieno sufficienti. Il che vuol dire che essa reputa che l'idealismo di quelle filosofie sia insufficiente, e, cioè, che esse non sieno pari a sé medesime, e restino inferiori al loro assunto intrinseco; ma non già che il loro assunto non sia idealistico. Se non fosse tale, non sarebbe filosofico; e, perciò, non si potrebbe neppure, sotto l'aspetto filosofico, sottoporre a critica.

Carattere sistematico della filosofia.

Dalla identità della filosofia col concetto puro si deduce anche il suo necessario carattere sistematico.

Pensare un qualsiasi concetto puro significa pensarlo nella sua relazione di unità e distinzione con gli altri tutti; cosicché, in realtà, quel che si pensa non è mai un concetto, ma il concetto, il sistema dei concetti. All'inverso, pensare il concetto in generale non è possibile se non per

arbitraria astrazione: pensarlo davvero in generale, vale pensarlo, insieme, come particolare e singolare; e, cioè, pensare l'intero sistema dei concetti distinti. Coloro, che vogliono pensare filosoficamente un concetto isolato senza por mente agli altri, sono simili ai medici che vogliono curare un organo senza badare all'organismo: con quella cura, c'è caso che l'organo guarisca, ma l'organismo muoia, e l'organo guarito muoia perciò anch'esso, subito dopo. Il vero filosofo, nel recare anche la piú piccola modificazione a un concetto, ha l'occhio all'intero sistema; perché sa che quella modificazione, piccola e circoscritta che paia, modifica, in qualche modo, il tutto.

Significato filosofico e significato letterario del sistema.

Il carattere sistematico della filosofia, logicamente inteso, spetta a ogni singola proposizione filosofica, che è sempre un cosmo filosofico, come ogni goccia d'acqua è l'oceano, anzi il mondo tutto, contratto in quella goccia d'acqua. È appena necessario distinguere da esso il sistema in significato letterario, che è il nome dato a certe forme di esposizione, le quali abbracciano determinati gruppi di problemi, considerati, tradizionalmente, come quelli nei quali si assomma la filosofia. Quando molti o alcuni di quei gruppi non ricevono esplicita trattazione letteraria, si dice che manca il sistema. Manca, infatti, l'adempimento di un cómpito letterario (o, che qui è lo stesso, pedagogico); ma il sistema c'è, anche nel caso che si tratti uno specialissimo problema, posto che questo sia investito con energia filosofica, e, quindi, sistematica. Che poi lo stesso pensatore, passando ad altro problema, lo risolva male e contradica alla soluzione precedentemente data, prova, non già che egli non possedesse prima un sistema, ma che, innanzi alla nuova difficoltà, lo ha smarrito: prima, è stato filosofo, e, perciò, sistematico; dopo, non abbastanza filosofo, e, perciò, non abbastanza sistematico.

Vantaggi e svantaggi della forma letteraria del sistema.

Gli aggruppamenti tradizionali dei problemi, e la costruzione del sistema in significato letterario e pedagogico, hanno, certamente, la loro utilità (tutto ciò che esiste ha funzione e valore proprî); perché serbano e promuovono la cultura acquistata, costringendo ad esaminare difficoltà, le quali, se venissero trascurate, potrebbero riuscire inaspettatamente di grave impaccio e danno. Di qui, l'amore pel sistema, o per la forma letteraria del sistema: amore, che anche l'autore di queste pagine nutre nell'animo e di cui ha cercato di dare qualche prova, scrivendo un sistema, dopo un pezzo che non se ne scrivevano piú, almeno in Italia (se tali non si vogliono chiamare i manuali scolastici), e sfidando il ridicolo dell'impresa, che non è piccolo merito. Ma hanno anche qualche svantaggio, inducendo, talvolta, a riesporre fastidiosamente problemi esauriti, le cui soluzioni sono passate nella comune cultura, e la cui trattazione può essere opportunamente sottintesa, per guadagnare tempo e spazio a problemi piú urgenti. E, di qui, la ribellione contro il sistema, ossia contro la pedanteria che può aderire a quella forma di esposizione; ribellione, del tutto simile a quella contro la pedanteria definitoria, che è legittima, ma non può eliminare la forma logica della definizione. In luogo di sistemi, si scriveranno monografie, saggi, aforismi, i quali, se filosofici, saranno, pur sempre, intimamente, sistematici.

Genesi del pregiudizio sistematico, e ribellione contro di esso.

Ma la ribellione contro il sistematismo ha anche altro motivo piú grave, meno letterario e piú filosofico. Talvolta, l'esigenza sistematica diventa pregiudizio sistematico; fatto che merita spiegazione, perché, cosí com'è enunciato, suonerà, a ragione, paradossale. In qual modo l'esigenza intrinseca a una funzione si potrebbe mai mutare in pregiudizio, ossia in ostacolo a quella funzione? Di certo, la cosa, in questi termini, è inconcepibile; ma si fa chiara e ammessibile, quando si ricordi che la ricerca filosofica è, in-

sieme, induzione e deduzione, pensamento della distinzione e pensamento dell'unità nella distinzione. Dei due procedimenti, che sono una cosa sola, l'uno non deve sostituirsi all'altro o prevalere sull'altro. Se si pensa il concetto di moralità, questo dev'essere messo in relazione e dedotto dalle altre forme dello spirito, e, cioè, dall'unità; ma, insieme, dev'essere pensato in sé stesso. Il pensamento della peculiarità dell'atto morale non può rimanere isolato e atomico; ma l'unità, a sua volta, non può dare il carattere dell'atto morale, se quell'atto non è presente allo spirito e non si fa conoscere per quel che è. Nella ricerca, si può, considerando le altre attività dello spirito, dedurre l'atto morale, senza pensarlo in sé stesso; ma, in questo caso, si usa un procedimento *euristico*, si fa un'*ipotesi*, e l'ipotesi deve poi verificarsi, per diventare pensiero effettivo e concetto. Ora, il pregiudizio sistematico consiste, per l'appunto, nel pensare l'unità senza pensare le distinzioni, nel dedurre senza indurre, nel cangiare l'ipotesi in concetto senza averla seriamente verificata. Donde, le costruzioni *analogiche* (o falsamente analogiche, e, perciò, metafisiche e fantastiche), che prendono il posto delle distinzioni filosofiche; e il pregiudizio sistematico, che è una *falsa idea di sistema*. Contro di ciò, la ribellione è giustificata; quantunque essa si metta poi, di solito, nel torto, gettando via, per orrore contro l'esigenza falsa del sistema, l'esigenza vera, o negando l'utilità del procedere analogico che è biasimevole nel sistema, ma indispensabile nella ricerca.

I numeri sacri e i numeri filosofici: significato dell'esigenza che è in essi.

Un altro aspetto della stessa ribellione è la diffidenza o, a dirittura, l'ostilità, che, nei tempi piú a noi prossimi, è diventata universale, contro la ricerca della *simmetria*, contro le disposizioni dei concetti filosofici in *diadi*, *triadi*, *quatriadi*, o in altri siffatti numeri, esprimenti, per l'appunto, la simmetria nell'ordinamento di quei con-

cetti. E chi ricordi gli eccessi, che produsse quell'amore per la simmetria, e le puerilità a cui anche filosofi altissimi, in forza della prevenzione a favore di certi numeri, si abbandonarono, giudicherà ragionevole quella diffidenza. La pedanteria delle costruzioni kantiane per quatriadi e triadi è veramente insopportabile; né meno artificiose sono, assai spesso, le triadi hegeliane, che gli scolari ridussero, talvolta, a esercizio da prestigiatori, e, quasi, da buffoni. Ed è naturale che, poi, per reazione, si cercasse, di proposito, l'asimmetrico; e si dichiarasse che i concetti raggiunti non si possono disporre in bell'ordine, anzi mutano ordine da una sfera all'altra, ma che, pur tuttavia, quelli e non altri sono i concetti della realtà: ineleganti, ma onesti; asimmetrici, ma veri. La reazione è spiegabile, la diffidenza è giustificabile; ma ingiustificabile è, certamente, l'ostilità. Se i concetti distinti costituiscono unità, debbono, di necessità, costituire ordine o simmetria; della quale certi numeri, che si possono dire regolari, sono l'espressione o simbolo. I concetti di una scienza empirica potranno essere trentasette, ottantatré, centotredici, o quanti piaccia e comunque disposti; ma i concetti della filosofia saranno, sempre, diadi, triadi e quatriadi e simili, e, cioè, unità organica di distinzioni e corrispondenza di parti. Perciò, il genere umano ha avuto, sempre, nelle religioni, numeri sacri, e, nelle filosofie, numeri filosofici. Chi vuol riderne, rida pure; ma non è detto che rida bene. Il criterio della simmetria non deve diventare pregiudizio; ma deve, tuttavia, servire da controllo alla ricerca compiuta, come giova assai alla ricerca da compiere, in quanto procedimento euristico. Gli astronomi sono lodati, quando, in virtú dei loro calcoli, sorretti dal criterio della proporzione e simmetria, fanno l'ipotesi che a tal posto del cielo si debba trovare un astro, che non si vede dapprima, ma che, alla fine, il telescopio scorge. Perché non

lodare egualmente il filosofo, il quale deduce dovervi essere nello spirito, per ragioni di simmetria, una forma, che non è stata ancora osservata, o che, per le stesse ragioni, si debba potere eliminare una forma, che sembra non eliminabile, ma che guasta la simmetria? Lo spirito dunque, sarà, meno ritmico e meno simmetrico del cielo stellato?

Impossibilità di dividere la filosofia in generale e particolare.

Concepito a questo modo il carattere sistematico della filosofia, si vede che il sistema non è qualcosa di sopraggiunto, quasi un filo che si adoperi a legare tra loro le varie parti della Filosofia, ed estrinseco agli oggetti collegati, tanto che si possano considerare separatamente gli oggetti e il filo, le parti e il sistema. Nella filosofia, non ci sono parti fuori del tutto, e non c'è il tutto fuori delle parti; il che, tradotto in altre parole, significa che non vi sono scienze filosofiche particolari, come non c'è una filosofia generale. Proposizione, di cui ci siamo giovati innanzi, per confutare l'usuale concezione di una Logica come prologo alla filosofia, e mostrare come in questo errore (il quale, nel caso della Logica, è sostenuto da speciali motivi), sia la fonte principale di altri errori simili, onde si colloca prima o dopo le scienze filosofiche speciali, quale prologo o epilogo, una Metafisica, un'Ontologia, o altra scienza, che dovrebbe dare l'unità del reale, di cui le scienze filosofiche speciali darebbero le sole distinzioni. La verità è che la filosofia generale non è altro se non le scienze filosofiche speciali, e queste sono quella; il plurale e il singolare non possono essere separati nel concetto puro, in cui il plurale è plurale del singolare, e il singolare singolare del plurale.

Danni della concezione di una filosofia generale, distaccata dalle particolari.

La distruzione di questa erronea idea di una filosofia generale ha diretta importanza pratica; giacché, costituita quella pretesa scienza mercé un gruppo di problemi arbitrariamente isolati ma effettivamente rientranti nelle varie scienze che si dicono particolari, si è indotti a far consi-

stere il filosofare vero e proprio in un guazzabuglio, che viene agitato e scosso, e, con l'agitazione e le scosse, si fa sempre piú degno di sé stesso, cioè guazzabuglio. Ma i problemi di Dio e del mondo, dello spirito e della materia, del pensiero e della natura, del soggetto e dell'oggetto, dell'individuo e dell'universale, della vita e della morte, avulsi dalla Logica, dall'Estetica, dalla Filosofia della pratica, diventano insolubili, o solo apparentemente (e, cioè, verbalisticamente e fantasticamente) risolubili. Molti giovincelli, ignari di ogni particolare cognizione filosofica, li affrontano, quasi fossero il primo passo della filosofia; e molti vecchi professori si trovano, alla fine della vita, con la stessa confusione mentale che avevano al principio, anzi con confusione accresciuta e ormai inestricabile, a causa della falsa strada per tanti anni battuta. Essi non hanno rispettato la filosofia, nelle prime relazioni che hanno avuto con lei; e sono come quegli uomini, che non ameranno mai davvero una donna, per avere, nell'adolescenza, mancato di rispetto alla donna. D'altro canto, le cosí dette scienze filosofiche particolari, private di alcuni dei loro organi, fatte cieche o sorde o in altro modo storpie, cadono in balía dello psicologismo e dell'empirismo: donde, le trattazioni empiriche e psicologiche della Morale, dell'Estetica, della Logica stessa. Contro questo danno, che infierisce, ora piú che mai, negli studî filosofici, bisogna ricordare che la storia della filosofia insegna come il progresso filosofico non si sia mai avuto dalla pretesa filosofia generale, ma, sempre, da scoperte effettuate in questa o quella pretesa filosofia speciale. Sono scoperte di Logica il concetto di Socrate o la dialettica dell'Hegel; è una scoperta di Etica il concetto della libertà del Kant; è una scoperta di Estetica il concetto dell'intuizione; è una scoperta di Filosofia del linguaggio la critica della Logica formalistica; e via dicendo. Il vecchio Dio è stato liquidato da quegli

uomini (modesti, e pur grandissimi), i quali si contentarono di formolare una nuova proposizione sul sillogismo o sulla volontà, sull'arte o sulla storia, di definire l'intelletto astratto o di circoscrivere la fantasia. Se la cosa si fosse dovuta aspettare dai cultori dell'anemica filosofia generale, a quest'ora, egli sarebbe piú vivo di prima. E vivo è, difatto, presso i filosofi, di cui abbiamo discorso; perché dal guazzabuglio che essi maneggiano, risorge, sia col nome d'Inconoscibile, sia col suo riverito antico nome.

III

La storia

Come tutti i caratteri che si assegnano alla Filosofia sono varianti verbali dell'unico carattere di essa, che è il concetto puro; cosí tutti i caratteri della Storia si riducono alla definizione e identificazione della Storia col giudizio individuale.

La storia come giudizio individuale.

Essendo giudizio individuale, la storia è sintesi di soggetto e predicato, di rappresentazione e concetto. L'elemento intuitivo e l'elemento logico sono, in lei, entrambi indispensabili e stretti da vincolo inscindibile.

L'elemento individuale e le fonti storiche: avanzi e narrazioni.

Per l'esigenza del soggetto o dell'elemento intuitivo, la storia non si può costruire col puro ragionamento, ma è necessaria la visione del fatto accaduto, che è l'unica fonte storica. Nei trattati di metodica storica, le fonti si sogliono dividere in avanzi e narrazioni, intendendo per avanzi (*Ueberreste*) ciò che rimane come traccia del fatto accaduto (p. e., un contratto, una lettera, un arco trionfale), e, per narrazioni, i ragguagli del fatto accaduto, secondo che ci sono stati tramandati da testimoni piú o meno oculari, o da coloro che hanno riferite le notizie dei testimoni oculari. Ma, in verità, le narrazioni, in tanto hanno valore, in quanto si presume che ci mettano in diretto contatto col fatto accaduto, e ce lo facciano rivivere, traendolo dall'oscuro fondo dei ricordi, che il genere umano

porta seco. Se non avessero questa virtú, sarebbero del tutto inutili; come inutili sono, infatti, le narrazioni cui, per una ragione o per un'altra, si rifiuta fede. Cento o mille narrazioni senza autenticità non valgono il piú misero documento autentico; e una narrazione autentica è, insieme, un documento o un avanzo: è la realtà di fatto, quale fu vissuta e quale vibrò nello spirito di colui che vi assistette. La ricerca della veridicità e la critica del valore delle fonti si riducono, in ultima analisi, a isolare questa risonanza genuina del fatto, liberandola dagli elementi perturbatori, quali sarebbero le illusioni, i falsi giudizî, le preoccupazioni e passioni del testimone. Solo in quanto si riesce a ciò, e nella misura in cui vi si riesce, si ha la prima condizione della storia in quanto atto conoscitivo: che qualcosa venga intuito, e vi sia qualcosa trasformabile in soggetto di giudizio individuale, e, cioè, di racconto storico.

La facoltà intuitiva nella ricerca storica.

Su questa esigenza si fonda anche l'importanza, che si dà, nell'esame degli storici, all'intuizione, al tatto, al fiuto, o come altro si chiami; e, cioè, alla capacità (derivante, in parte da disposizioni naturali, e in parte dall'esercizio e dalla pratica) di intuire direttamente l'accaduto, superando gli ostacoli del tempo e dello spazio e delle alterazioni prodotte dal caso o dalle umane passioni. Uno storico, privo di facoltà intuitiva, o, piú esattamente (giacché nessun uomo ne è mai privo del tutto), con scarsa facoltà intuitiva, è condannato all'infecondità, per quanto sia ragionatore dotto e ingegnoso; e si trova inferiore ad altri, meno dotti e meno loici di lui, inferiore perfino agli indotti e sragionatori, quando si tratti di risentire ciò che è di sotto alle parole e ai segni, ossia di riprodurre in sé il fatto accaduto. Per la stessa ragione, accade, talvolta, che un uomo esperto in un dato mestiere stupisca nell'ascoltare il dotto storico da tavolino descrivere certi or-

dini di fatti, dei quali non ha esperienza e di cui discorre come il cieco dei colori. Un sergente può intuire una marcia meglio di un Thiers, e ridere dei milioni di uomini che Serse avrebbe condotto in Grecia, domandando semplicemente in qual modo riuscisse a vettovagliarli; un imbroglione politico, intendere un intrigo di corte e di ministero, assai meglio di un onest'uomo, quale il Muratori; un artefice, ricostruire le successive pennellate e le tracce di pentimenti, che sono in una pittura, meglio dello storico d'arte, erudito ed esteta. Libri di storia, che, per altri riguardi, si tacciano come difettosi o sbagliati, ci affascinano, talvolta, per la freschezza d'impressioni, di cui dànno prova, e che può servire d'incremento alla conoscenza dei fatti e a rettificare gli errori in cui i loro autori, per altri riguardi, sieno caduti. A uno storico, p. e., della Rivoluzione francese, si può perdonare, perfino, lo scambiare un personaggio per un altro, un fiume per una montagna, e confondere i mesi e gli anni, quando, nell'insieme, egli abbia rivissuto, meglio d'altri, l'anima giacobina, le condizioni di spirito della plebaglia di Parigi, e l'atteggiamento dei contadini della Borgogna o della Vandea. Un cosí detto romanzo storico ha, certe volte e per certi rispetti, maggior valore di una storia, se, in quel romanzo, c'è lo spirito di un'epoca, e, in quella storia, invece, soltanto l'inventario.

La facoltà intuitiva nell'esposizione storica. Somiglianza di storia e arte.

La facoltà intuitiva, indispensabile nella ricerca, non è meno indispensabile nella esposizione storica, essendo necessario intuire il fatto accaduto, non già fuggevolmente e a tratti, ma cosí fermamente, da poterlo esprimere e fissare nella parola, in modo da trasmettere negli altri la vita genuina di esso. Da ciò, lo speciale carattere artistico che debbono avere e hanno gli storici veri; pel quale somigliano ai puri artisti, dipingendo, come questi, quadri, componendo poemi, dialogizzando tragedie. Certamente,

ogni pensiero, anche quello del piú astruso filosofo e matematico, si concreta in forma artistica; ma lo storico (nel significato alquanto empirico della parola), dando prevalenza letteraria al soggetto sul predicato, si approssima molto di piú a coloro, che esprimono pure intuizioni. Il che è stato generalmente riconosciuto, cosí dagli storici, che si sono presentati volentieri come aedi di lor gente, invocando quella Musa che c'è sul Parnaso per la storia, ma non c'è né per la Filosofia, né per la Matematica, né per la Scienza; come dai teorici, i quali hanno mosso insistentemente la questione se la storia sia arte. Arte sembra, infatti, quando il predicato o elemento logico è cosí bene celato, che, quasi, non ci si pensa piú.

Differenza tra storia e arte. Il predicato o elemento logico nella storia.

Quasi; perché, se non ci si pensa piú del tutto, se l'enfasi letteraria diventa mutilazione logica, l'arte resterà, ma la storia se ne sarà ita: un libro di storia non somiglierà piú soltanto a un poema o a un romanzo, ma sarà poema e romanzo. Che cosa differenzia, sotto l'aspetto intuitivo, una visione fantastica e un racconto storico? Se, aprendo la *Divina Commedia* o le *Rime* del Petrarca, leggiamo: « In mezzo del cammin di nostra vita Mi ritrovai per una selva oscura..... », ovvero: « Levommi il mio pensiero in parte ov'era Quella ch'io cerco e non ritrovo in terra..... »; e, se poi, aprendo le Storie di Livio, al luogo, p. e., dove si racconta la battaglia di Canne, leggiamo: « *Consules satis exploratis itineribus sequentes Pœnum, ut ventum ad Cannas est, ubi in conspectu Pœnum habebant, bina castra communiunt* », niente sembrerà, alla prima, mutato; racconti sono gli uni e racconto è l'altro; — e, pure, ogni cosa è mutata. Leggendo Livio al modo in cui si legge Dante o il Petrarca, la battaglia di Canne al modo stesso del viaggio di Dante all'Inferno o del trasporto dello spirito del Petrarca al terzo cielo, Livio non è piú Livio, ma un libro di favole; e, parimente, leggendo un libro di favole,

p. e., i *Reali di Francia* o il *Guerin Meschino*, nel modo in cui li legge l'incolto popolano, che vi cerca la storia, il libro di favole si trasforma in libro di storia; se pure di storia che dovrà essere, in condizione di piú alta cultura mentale, criticata e rifiutata. Ciò basta a mostrare l'importanza di quel predicato, che viene sottinteso, talvolta, nelle parole; ma la cui presenza effettiva trasforma l'intuizione pura in giudizio individuale, e di una poesia fa una storia.

Tentativi vani di eliminarlo.

Piú volte, è stata rifiutata la necessità dell'elemento logico, e si è detto che lo storico deve lasciar parlare le cose e non mettervi nulla di suo. Bella frase, e che può anche avere riferenza a una certa verità, come vedremo; ma che, intesa come esclusione dell'elemento logico a favore della pura intuizione (peggio ancora se si voglia escludere anche la categoria dell'intuizione, perché, in tal caso, si ha il mutismo), proclama la morte della storia. Senza l'elemento logico, non è possibile dire nemmeno che il piú piccolo, il piú ordinario fatto, appartenente alla nostra vita individuale e quotidiana, è accaduto; p. e., che io mi sono levato stamane alle otto, o che ho fatto colezione alle dodici; perché (per non dire altro) queste proposizioni storiche importano il concetto dell'esistenza o effettualità, e quello, correlativo, della inesistenza o possibilità, onde, nell'affermarle, si nega, insieme, che io abbia solamente sognato di levarmi alle otto o di fare colezione alle dodici. Tutti converranno che non si può parlare di un fatto storico, se non si sa che quello è un fatto, e, cioè, un qualcosa di accaduto: anche le favole sono rese oggetto di storia in quanto si attribuisce loro esistenza di favole. Una favola, narrata senza sapere o risolvere se sia o non sia favola, è poesia; appercepita e narrata come favola, è mitografia, cioè storia: l'autore dell'*Iliade* o quello dei *Nibelunghi* non è Adalberto Kuhn, Jacopo Grimm o Max Müller.

Estensione dei predicati storici, oltre quello di mera esistenza.

Ma, a costituire effettivamente il racconto storico, non basta, come alcuni credono, il solo criterio dell'esistenzialità; giacché quale sorta di racconto storico si avrebbe mai, se si dicesse soltanto che qualcosa è accaduto, senza dire, insieme, che cosa sia accaduto? Che qualcosa sia accaduto e accada in ogni istante, non è, come già sappiamo, contenuto di racconto storico, perché è l'affermazione che l'essere è, o che il divenire è. Quel che si è detto del giudizio individuale, che esso è costituito da tutti i predicati insieme, e, cioè, dall'intero concetto, e non già dal solo predicato dell'esistenza, avulso dagli altri, si deve dire egualmente del racconto storico; il quale è veramente compiuto, e, perciò, effettuato, quando l'intuizione, che gli porgeva la materia bruta, viene interamente penetrata dal concetto nella sua universalità, particolarità e singolarità. Che i consoli, dopo avere a sufficienza esplorate le strade, seguendo il cartaginese, giunti a Canne, e vistisi innanzi all'esercito di Annibale, piantarono e fortificarono gli accampamenti (come suona il racconto di Livio), importa una folla di concetti, tanti quante sono le affermazioni storiche riassunte in quel periodo: chi non sa che cosa sia uomo, guerra, esercito, inseguimento, strada, campo, fortificazione, sogno, realtà, amore, odio, patria, e via enumerando, non è in grado di pensare un periodo come quello. E basta che uno solo dei concetti enumerati sia oscuro, perché il racconto non si possa formare; al modo stesso che chi ignora il significato della parola *castra*, non è in grado d'intendere ciò che forma argomento di quella narrazione di Livio. Se si cangiano le fonti, cangia il racconto storico; ma questo cangia non meno, se si cangiano le convinzioni circa i concetti. La stessa materia viene diversamente atteggiata e dà luogo a storie diverse, se la narra un selvaggio o un europeo colto, un anarchico o un conservatore, un protestante o un cattolico, se la narro io in questo

momento o io stesso tra dieci anni. Posto che tutti abbiano innanzi gli stessi documenti, ognuno vi legge un accadimento diverso.

Asserita varietà insuperabile nel giudicare e presentare i fatti storici; e conseguente richiesta di una storia senza giudizio.

Senonché, il fatto, per l'appunto, ora constatato, sembra indurre a disperazione circa le sorti della storia, o, almeno, circa le sorti di essa fintanto che sieno legate all'elemento logico, alle convinzioni circa i concetti. Osservando come i medesimi fatti vengano narrati nel modo piú diverso; e che, per gli uni, è opera di Dio quella che, per gli altri, è opera del demonio; per gli uni, esplicazione di forze spirituali quello che, per altri, è prodotto di moti materiali del cervello mal nutrito o troppo nutrito; per gli uni, bene tutto ciò che è esplosione di rivolta, e, per gli altri, ciò soltanto che è ordinato lavoro sotto la tutela di leggi rigorosamente osservate e severamente fatte osservare, — si giunge alla conclusione dello scetticismo storico, che la storia, quale si suole narrare, sia nient'altro che favola, tessuta dalle passioni degli uomini. Unica salvezza contro tanta degenerazione sembra, dunque, il ritorno alla riproduzione pura e semplice del documento, o, almeno, alla pura intuizione, che non introduca nessun elemento g i u d i c a t i v o, o, come si dice, s o g g e t t i v o. Salvezza, per modo di dire, giacché la pura intuizione è poesia e non storia; e tornare a essa tanto vale quanto abolire la storia. Il che è, poi, apertamente impossibile, perché il genere umano ha sempre narrato le sue vicende; e nessuno di noi può fare di meno, a ogni istante, di stabilire come le cose sieno andate, che cosa sia veramente accaduto e in quali condizioni effettive o storiche egli si trovi.

Restrizione delle varietà, ed esclusione delle apparenti.

Lo scetticismo storico, del resto, è tanto impreciso e unilaterale nell'osservazione del fatto, quanto si mostra puerile nell'escogitazione del rimedio. Certamente, vi sono divergenze tra i varî racconti di uno stesso fatto; ma (lasciando da parte le divergenze a p p a r e n t i, derivanti dal-

l'interesse diverso che si prende a un dato fatto, onde verbalmente si dà rilievo a uno o altro aspetto di esso, e fermandoci qui sulle differenze reali) bisogna, per essere esatti, tenere conto, accanto a esse, di tutti gli accordi non meno reali. In virtú di questi, p. e., il protestante e il cattolico sono unanimi nel riconoscere che Lutero e Leone X ebbero esistenza e che l'uno produsse un determinato movimento in Germania e l'altro ricorse a certe determinate difese; e, perfino, riconoscono (almeno ora), protestanti e cattolici, la corruttela degli ordini ecclesiastici ai principî del secolo decimosesto, o gli interessi mondani e politici che i principi tedeschi ebbero nelle guerre di religione. Cosí, egualmente, nessuno, per quanto rivoluzionario o conservatore, metterà in dubbio le cattive condizioni della finanza francese alla vigilia della Rivoluzione; né che Luigi XVI convocò gli Stati generali; né che tentò la fuga e fu arrestato a Varennes; né che fu ghigliottinato il 21 gennaio 1793; e neppure che la Rivoluzione francese fu avvenimento il quale mutò in modo profondo la vita sociale e morale di tutta Europa. Per questo accordo sostanziale in moltissimi punti, anzi nella massima parte, tra due storici, accade sovente che si possano leggere, e consigliare di leggere, storie alterate da passioni partigiane, limitandosi ad avvertire il lettore di correggere mentalmente le alterazioni; cosí come si può adoperare con utilità anche uno strumento di misura difettoso, purché nel calcolo si aggiunga il coefficiente di aberrazione.

Il superamento delle varietà mediante l'approfondimento dei concetti.

Per quel che concerne il rimedio, è chiaro che, se le divergenze circa i concetti nascono da ignoranze, pregiudizî, negligenze, illegittimi interessi privati o nazionali, e da altre passioni turbative, e, cioè, dall'insufficiente concepimento dei concetti, dal pensare inesatto, il rimedio non è da cercare, di certo, nell'abbandono dei concetti e del pensiero, ma nella correzione degli uni e

nel perfezionamento dell'altro. L'abbandono sarebbe non solamente codardo, ma impossibile. Usciti dall'Eden dell'intuizione pura ed entrati nel campo della storia, non è dato torcere indietro il cammino. Alla beata e ingenua ignoranza non si torna: l'innocenza è perduta per sempre, e si deve aspirare, non piú a essa, ma alla virtú, che non è né innocente né ingenua. Perché ciò che al protestante sembra bene, al cattolico sembra male? Evidentemente, per la diversa concezione che l'uno e l'altro si fanno circa il mondo e il sopramondo, la vita e la morte, la ragione e la rivelazione, la critica e l'autorità, e via discorrendo. Su queste cose tutte, dunque, bisogna aprire la discussione, e indagare se la verità sia coi protestanti o coi cattolici, o, anche, se non sia piuttosto in una terza veduta, che oltrepassi quelle degli uni e degli altri. Ottenuto un risultato netto, la perplessità sarà cessata (per colui, almeno, che l'ha ottenuta), e il racconto potrà essere costituito con tanta sicurezza, quanta ne concedono le fonti storiche disponibili. La via indicata parrà aspra; ma è la sola: chi vuole stare alle proprie opinioni, accolte senza critica, provvederà, forse, al proprio comodo, ma rinuncierà alla storia e alla verità. Del resto, qui non si delinea un programma pel futuro, ma si stabilisce quel che la storia è nella sua vera natura, e, per conseguenza, quale si manifesta e si è manifestata *sempre*. Gli uomini hanno discusso, in ogni tempo, intorno ai concetti, coi quali s'interpetra la realtà storica, e su moltissimi punti si sono messi d'accordo: tanto che non se ne parla piú. Anche cattolici e protestanti, rivoluzionarî e conservatori, sono ora, come si è accennato, piú concordi di quel che fossero per l'innanzi; perché qualcosa degli uni è penetrata negli altri, o, meglio, l'*umanità*, ch'è negli uni e negli altri, si è elevata. Lo scetticismo compie un facile lavoro, ma adopera un argomento illusorio, in istoria come in

filosofia, allorché forma il catalogo dei punti di dissenso. Questi sono innanzi agli occhi di tutti, appunto perché rappresentano i problemi che urge risolvere. Non varrebbe la pena di tenere presenti, con eguale rilievo, punti già risoluti, e dire, p. e., che gli storici, ormai, sono d'accordo che Anchise non dormí con Afrodite, che la lupa non allattò Romolo e Remo, e che Guglielmo Tell non fondò la libertà dei cantoni svizzeri. Tra breve, non sarà facile trovare apologisti o negatori dell'immacolata concezione di Maria; e già sono rari gli scrittori cattolici, che insistano sopra dispute di quella sorta, come i negatori sono confinati nei giornaletti democratici d'infimo genere, ossia di gusto non eccellente.

Soggettività e oggettività nella storia: loro significato.

Scacciare dalla storia la soggettività per raggiungere l'oggettività non può significare, dunque, scacciare il pensiero per attenersi all'intuizione, o, peggio ancora, per attenersi alla materia bruta, che è perfino inesprimibile; ma scacciare il falso pensiero, la passionalità che occupa il posto della verità, e salire al vero pensiero, rigoroso e compiuto. Se ci attenessimo all'intuizione, anziché salvarci dalla passionalità, arderemmo nelle sue fiamme; perché l'intuizione non dice altro se non ciò che noi, in quanto individui, proviamo, soffriamo, desideriamo. Proprio essa, quando venga indebitamente introdotta nella storia, è la soggettività *sensu deteriori*; laddove il pensiero è la vera soggettività, quella dell'universale, che è, insieme, la vera oggettività.

Giudizî storici di valore, e valori normali o neutri. Critica.

Con che, abbiamo risoluta anche la questione (assai discussa ai giorni nostri) circa il criterio valutativo nella storia; e se allo storico spettino, oltre i giudizî di fatto, quelli di valore. Risoluta; giacché, per noi, i veri giudizî di fatto, i giudizî individuali, sono, per l'appunto, giudizî di valore, determinazione della qualità propria, e, perciò, del significato e valore del fatto; né ammettiamo altro cri-

terio di valore se non il concetto stesso. Perciò anche, dobbiamo respingere la distinzione di storia del fatto e critica (valutazione di esso). Ogni storia è, insieme, critica, e ogni critica è, insieme, storia: dire che cosa è quel fatto che si chiama la *Divina Commedia*, è dire quale ne sia il valore, e, cioè, farne la critica. — L'escogitazione dei valori normali o neutri, nei quali (secondo le piú moderne teorie istoriologiche) uomini di diverse concezioni dovrebbero convenire, ci sembra, tutt'al piú, un mero simbolo di quell'accordo, che gli uomini vanno cercando e attuando nella soggettività-oggettività del pensiero, e che non sarà mai un fatto bello e compiuto, perché è un *fieri* perpetuo: non si può aspettare dall'avvenire, perché sarà dell'avvenire, come è del presente, e come è stato del passato.

Significati varî legittimi delle proteste contro la soggettività storica.

La protesta contro l'intrusione della soggettività nella storia, se, logicamente, non può avere altro legittimo significato se non di una polemica contro la falsa soggettività a favore della vera, può importare, letterariamente, anche una questione di opportunità; e, cioè, che, nell'opera d'arte storica, si dia l'accento e il rilievo alla rappresentazione dei fatti e non già alla discussione teorica dei concetti; e non si trasformi un libro di storia in un libro di filosofia. Ma, veramente, tale questione è da vedere caso per caso; giacché, che male ci sarebbe, se uno storico, cominciando a narrare una storia, finisse col fare un trattato filosofico? Certamente, non maggiore di quello che accadrebbe, se un filosofo, appassionandosi pei fatti che adduce in esempio, abbandonasse via via il primo proposito, e producesse una storia in luogo di un sistema; e, in fondo, nessun male, o assai piccolo, posto che quella filosofia, come quella rappresentazione storica, sia buona: il che, per l'appunto, è da vedere caso per caso. — Un significato piú opportuno della polemica contro la soggettività della storia è la racco-

mandazione che, nel narrare la storia, ai giudizî logici, che sono, in quanto tali, giudizî di valore, si accompagni il meno possibile di quelle forme enfatiche, negative e desiderative, che, innanzi al presente o passato prossimo, hanno la loro giustificazione, perché indicano le vie del futuro, ma che, innanzi al passato remoto, riescono, di solito, superflue e vuote. Infatti, imprecare contro Mario o contro Silla, contro Cesare o contro Pompeo, contro Federigo Barbarossa o contro i borghesi di Lombardia, è alquanto vano, perché quei personaggi storici non hanno, in genere, interesse prossimo e pratico. Ma un qualche interesse prossimo e pratico pure hanno sempre; e, in qualche misura, non si può impedire che la storia, anche del passato remoto, sia ravvivata, qua e là, dagli accenti del nostro presente e del nostro avvenire. Ancora piú legittimo è il significato di quella polemica, quando s'intende biasimare il mal vezzo di coloro che, innanzi non piú a uomini, ma ad avvenimenti storici, assumono funzioni di lodatori o condannatori; e plaudono al paganesimo, fischiano il cristianesimo, piangono la caduta dell'impero romano, deplorano la formazione dell'islamismo, lamentano che il buddismo non si diffondesse in Europa, simpatizzano con la riforma o riprovano il cattolicesimo post-tridentino. Contro costoro, si è foggiato il detto che la storia non si giudica, ma si narra; e dovrebbe dirsi piú esattamente che non si giudica con le categorie con cui si giudicano le azioni degli individui, dialettizzabili in buone e cattive, perché altra è l'azione dell'individuo e altro l'avvenimento storico, il quale è superiore alle volontà individuali. Ma la definizione dell'individualità e dell'avvenimento esce dalla gnoseologia della storia, e rientra, piú propriamente, nella Filosofia della pratica [1].

---

[1] Si veda, infatti, *Filosofia della pratica*, p. I, s. II, cc. 5-6.

La richiesta di una teoria dei fattori storici.

La persuasione, che si è acquistata, circa la necessità dell'elemento logico, dei concetti, dei criterî, dei valori, per la formazione del racconto, ha indotto parecchi a richiedere, non soltanto che, di volta in volta, lo storico abbia chiari in mente e sicuri i concetti che adopera e l'intento per cui li adopera, ma che, a dirittura, venga costruita una teoria dei fattori storici, o, come altri dice, una tabella dei valori, che serva da fondamento alla narrazione storica in genere. La richiesta è affatto simile a quella di chi, considerando che gli elettricisti o i fonditori adoperino forze fisiche, domandasse la costruzione di una teoria fisica, da servire di base all'industria: quasi che la Fisica non esistesse e non servisse di base all'industria, o che le scienze cangiassero natura secondo gli uomini che se ne debbono valere. La teoria dei fattori storici, o la tabella dei valori c'è, e si chiama Filosofia; la quale definisce, per l'appunto, gli universali, che sono fattori e non fatti, e dà la tabella dei valori, che sono categorie. Tutt'al piú, si potrebbe, con quella richiesta, raccomandare una filosofia popolare, a uso degli storici di professione; ma anche questa c'è, ed è il naturale buon senso. Uno storico, che entri in dubbî circa i dettami del buon senso, comincia a filosofare (nel senso ristretto e professionale della parola); e, se entra in quella crisi, la filosofia che si dice popolare non gli basta piú; o serve soltanto a peggiorare le condizioni mentali di lui, con alimento insufficiente; di che sono prova i libri di propedeutica storica, onde è ricca la letteratura odierna. A questa letteratura popolare, e piú o meno dilettantesca, appartengono le disquisizioni sulla prevalenza o la fondamentalità da riconoscere a questo o quel fattore storico. Nella filosofia rigorosa, tali problemi non sorgono, o sono prontamente liquidati, perché si sa che, come ogni fatto della realtà dipende dall'altro, cosí anche ogni fat-

tore, ossia ogni elemento costitutivo dello spirito e della realtà, è tale solo in unione con gli altri fattori ed elementi; nessuno di essi è prevalente, perché le misure di piú o di meno non hanno uso in filosofia, e nessuno è fondamentale, perché tutti sono fondamentali.

Impossibilità di dividere la storia secondo gli elementi intuitivi e riflessivi.

L'elemento rappresentativo e l'elemento concettuale non sono, nel giudizio storico, separabili, e neppure, propriamente, distinguibili, salvo che non si voglia dissolvere il racconto storico per tornare alla pura intuizione. Anche questo è corollario di quanto si è detto circa il giudizio individuale. Per tale ragione, bisogna considerare come priva di verità ogni divisione della storia, fatta secondo che vi sia o no l'uno o l'altro elemento. Tale è quella, che, un tempo, ha avuto fortuna, in istoria pittoresca e storia riflettente o pensante; divisione, la quale non designa già due specie di storia, ma, da una parte, il ritorno all'intuizione indiscriminata, e, dall'altra, la vera storia, la quale è l'intuizione pensata o riflessa. La stessa falsa divisione viene espressa, talvolta, coi termini di cronaca e storia, o di storia narrativa e storia filosofica.

Empiricità della divisione del processo storico in quattro stadî.

Fuori del giudizio individuale, non c'è piú né soggetto né predicato; e, fuori del racconto, che sintetizza rappresentazione e concetto, e, rappresentando, esistenzializza e giudica, non c'è piú storia. I manuali di metodica sogliono dividere in quattro stadî il processo della costruzione storica: il primo, consistente nella eurisi o raccolta del materiale storico (euristica); il secondo, nella crisi o sceveramento di esso (critica); il terzo, nella interpetrazione o comprensione; e il quarto, nella esposizione o racconto. Queste distinzioni ritraggono il metodo con cui lavora lo storico di professione; il quale, prima, fruga gli archivî e le biblioteche, poi esamina l'autenticità dei documenti trovati, poi ancora cerca d'intenderli, e, in ultimo, mette in carta i suoi pensieri e cura la bella forma

dell'esposizione. Distinzioni, senza dubbio, didascalicamente, utili. Ma bisogna avvertire che, fintanto che non si ha innanzi una fonte storica (il primo stadio), manca la condizione stessa perché sorga la storia; onde il primo stadio non appartiene al lavoro storico, ma a quello pratico di chi va in cerca di un oggetto materiale. Il secondo stadio è già per sé un completo lavoro storico, giacché consiste nello stabilire se accadde quel dato fatto, che si chiama testimonianza sincera. Il terzo, logicamente, coincide col secondo, giacché è la medesima cosa accertare il valore di una testimonianza e pronunziare la realtà e qualità dei fatti da essa testimoniati. E il quarto coincide col secondo e col terzo, perché non si può pensare un racconto senza parlarlo, ossia senza dargli forma espressiva o verbale.

Divisioni fondate sull'oggetto storico.

Se la storia non è divisibile in base alla presenza o assenza dell'elemento riflessivo o di quello rappresentativo, essa può ben essere divisa assumendo a fondamento, sia il concetto che determina la particolare costruzione storica, sia il materiale rappresentativo che entra in essa.

La divisione logica secondo le forme dello spirito.

Il primo modo di distinzione è rigoroso, perché si fonda sul carattere di unità-distinzione, che è proprio del concetto puro; cosicché, la mente umana non può pensare la storia complessiva se non distinguendola, nel tempo stesso, in istoria del fare e storia del conoscere, in istoria dell'attività pratica, e storia della produzione estetica, del pensiero filosofico, e via dicendo; come, d'altra parte, non può pensare nessuna di codeste distinzioni se non mettendola in relazione con le altre, ossia col tutto, e pensandola nella storia complessiva. Naturalmente, questa unità e distinzione, intima e logica, non ha che vedere coi l i b r i, che s'intitolano storie dell'attività pratica, filosofica, artistica e simili; nei quali la corrispondenza con la divisione di cui parliamo è soltanto approssimativa, operandovi anche motivi pratici, o economici che si dicano. Ma ogni proposi-

zione storica, come ogni giudizio individuale, qualifica il reale secondo un aspetto del concetto, e ne esclude un altro; o lo qualifica, sí, secondo tutti gli aspetti, ma distinguendoli, e, perciò, escludendo l'intrusione dell'uno nell'altro. La divisione letteraria, per quanto grossolana, dei libri in libri di storia pratica, filosofica, artistica, e via dicendo, attinge importanza da questa distinzione fondamentale, secondo la quale si dividono, poi, anche attitudini varie di storici e interessi varî di lettori.

La divisione empirica del materiale rappresentativo.

Il secondo modo è, di necessità, empirico, e non può eseguirsi se non introducendo concetti empirici; giacché, altrimente, non sarebbe possibile tenere separate le rappresentazioni della realtà, che costituiscono una serie continua e compatta. Mediante i concetti empirici, la storia si divide in istoria dello Stato, della Chiesa, della società, della famiglia, della religione (distinta dalla filosofia) o della filosofia (distinta dalla religione); ovvero, come storia della filosofia, in istoria dell'idealismo, del materialismo, dello scetticismo; o, come storia dell'arte, in istoria della pittura, della poesia, del dramma, del romanzo; o, ancora, come storia della civiltà, in istoria dell'Oriente, della Grecia, di Roma, del Medioevo, del Rinascimento, della Riforma, e via discorrendo. Anche gli ultimi dei criterî menzionati in esempio (Grecia, Roma, Medioevo, ecc.) sono concetti empirici e non già rappresentazioni; perché, come sappiamo [1], la rappresentazione è individualità, e, quando se ne fa qualcosa di costante e di generale, viene mutata in concetto dell'individuale, riassunto e simbolo di più rappresentazioni, che è il concetto empirico. Ognuna di queste divisioni è buona, quando serve; e, sotto tale condizione, sono buone, a volta a volta, tutte le altre che si escogitano, e le infinite, che si possono via via escogitare.

---

[1] Si veda sopra, p. I, s. I, c. 4.

Ma l'introduzione dei concetti empirici per dividere la massa dei fatti storici e raggrupparli a uso della memoria, non essendo stata intesa nella sua vera funzione, ha turbato gravemente le idee dei logici della storiografia. Come il giudizio individuale non presuppone né il concetto empirico, né il giudizio classificatorio, né il concetto astratto, né il giudizio di numerazione, laddove tutte queste forme presuppongono, proprio, il giudizio individuale; cosí la storia non presuppone né le classificazioni, condotte dal punto di vista pratico, né le enumerazioni e statistiche, le quali tutte, per converso, presuppongono, esse, la storia, senza cui non potrebbero sorgere. Trovarle fuse nei libri di storia (che ricorrono, di continuo, a tali aiuti per la memoria), non deve trarre in inganno, né far dimenticare che la loro funzione è *susserviente*, non *costitutiva*. L'idea astratta dell'uomo greco non si ha, senza che, prima, si sia conosciuta la vita individuale di uomini, i quali si chiamavano Pericle o Alcibiade; né i Trecento delle Termopili o i Trecento di Cremera poterono essere enumerati se non in quanto furono noti ciascuno nella sua individua fisonomia e classificati, poi, come cittadini di Sparta o romani della gente Fabia. Valersi di queste semplificazioni significa, non già narrare la storia, che è già presente allo spirito, ma fissarla nella memoria e comunicarla agli altri in modo piú facile: agli altri, i quali, poi, se non hanno la capacità di risentire il fatto individuo sotto quei concetti di classi e quei numeri, non intenderanno nulla della storia, cosí semplificata e ischeletrita per la comunicazione.

I concetti empirici nella storia; e la falsa teoria circa la funzione che essi vi hanno.

Dall'avere male interpetrato il carattere sussidiario degli pseudoconcetti nella storia facendone carattere costitutivo, deriva la fisima positivistica di *ridurre la storia a scienza* (scienza naturale, s'intende bene), e, cioè, di fare ch'essa sia in modo perfetto ciò che, ora, sarebbe soltanto in modo imperfetto: classificazione e statistica della realtà.

Donde anche la pretesa di ridurre la storia a scienza naturale; —

I molti conati pratici di tale riduzione hanno danneggiato non poco la storiografia odierna, sostituendo alla narrazione della realtà individua l'esibizione di pallidi schemi e di vuote astrazioni, che si adattano a parecchie epoche insieme, o a tutti i tempi. La medesima tendenza appare nel così detto sociologismo, e nella polemica che esso conduce contro la storia psicologica o individuale, come la chiama, e in favore di quella istituzionale o sociale. Contro queste riduzioni naturalistiche della storia, spiegano efficacia e serbano valore le dottrine del caso, o delle piccole cause che svierebbero gli effetti delle cause grandi; e altrettali assurdità, le quali hanno il merito di ridurre all'assurdo quella falsa riduzione.

— e la tesi del carattere pratico della storia.

Dalla stessa interpetrazione erronea è sorta, presso filosofi non positivistici, la teoria della storia come produzione resa possibile soltanto dall'intervento dello spirito pratico; il quale, stabilendo valori pratici, ordinerebbe, sotto di essi, l'amorfa materia, configurandola a racconto storico. Ma lo spirito pratico, nel campo della conoscenza, è impotente a produrre cosa alcuna; e può soltanto fungere da custode e amministratore del già prodotto. Per la qual cosa, la teoria ora accennata, facendo appello allo spirito pratico, si risolve in una negazione completa del valore della storia in quanto conoscenza: negazione, di certo, non prevista o voluta dai suoi sostenitori, ma, pure, ineluttabile.

La distinzione tra fatti storici e fatti non storici; e suo valore empirico.

Si è anche affermata, in siffatta teoria, l'importanza della distinzione tra avvenimenti storici e avvenimenti non degni di storia, personaggi storici e non storici, teleologici e ateleologici; e si è sostenuto che tale distinzione è posta dallo spirito pratico. Il che è vero; ma basta, per la ragione già detta, a togliere ogni importanza teoretica alla distinzione, vuotandola di qualsiasi contenuto conoscitivo. In realtà, praticamente, per l'economia del

lavoro sociale, per stabilire temi di libri, per essere facilmente intesi nei proprî discorsi, è necessario parlare di un determinato avvenimento o di un determinato individuo come di cosa e persona affatto volgare e indegna di storia. Ma ci vuole il cervello di un pedante per immaginare che, a questo modo, l'individuo e l'avvenimento sia stato soppresso, non diciamo dal campo della realtà (che sarebbe troppo manifestamente assurdo), ma da quello del racconto della realtà, ossia della storia. Ciò che si sottintende, fa parte di ciò che si dice; e, se, mentalmente, non ci riferissimo, pur sempre, anche agli uomini dichiarati volgari e ai fatti insignificanti, esclusi piú o meno nelle parole, gli uomini grandi e i fatti significanti perderebbero, anch'essi, ogni significato. Quei sottintesi sono tanto poco eliminati ed eliminabili, che, secondo i varî interessi che determinano i libri di storia nei varî tempi, sbucano fuori, e diventano, anche verbalmente, espressi. Cosí, abbiamo visto la vita domestica e sociale, trascurata dai vecchi storici, non solo prendere a poco a poco rilievo anch'essa, ma gettare nell'ombra le guerre e i negoziati diplomatici; le cosí dette masse, trascurate a pro dell'individuo geniale, riavanzarsi, facendo quasi sparire, nel loro immenso seno, gli eroi (il che non vuol dire che questi non avranno la loro rivincita); e nomi, prima appena pronunziati, diventare simpatici e popolari, e altri, celebri un tempo, scolorirsi e dileguare. La stessa storiografia italiana degli ultimi tempi offre esempî di queste fluttuazioni; perché, nel periodo del Risorgimento, giudicò sommamente importanti e storici la formazione della nazionalità italiana, il costituirsi della borghesia e del comune, le ribellioni delle popolazioni contro gli stranieri o contro i tiranni; e, ora, sotto l'efficacia del problema sociale e del moto socialistico, produce, di preferenza, storie di fatti economici, di lotte di classi, di moti proletarî.

Il pregiudizio professionale e la teoria del carattere pratico della storia.

Le preoccupazioni pratiche sono cosí forti presso chi fa un dato mestiere (e sia pure il mestiere del facitore di libri storici) da suggerire, quasi inevitabilmente, la strana dottrina del carattere pratico della storia; ossia, del carattere ateoretico di quella forma, la quale, per l'appunto, è il risultato e il coronamento dello spirito teoretico e, sola, ci dà la piena verità; — se la verità è la conoscenza della Realtà, e se la Realtà è storia.

IV

Identità di filosofia e storia

Necessità dell'elemento storico nella filosofia.

La condizionalità della filosofia per la storia è stata resa evidente dalle considerazioni che precedono. Ora, ci s'impone di affermare, non meno nettamente, la condizionalità della storia per la filosofia. Se storia non è possibile senza l'elemento logico, e, cioè, filosofico; filosofia non è possibile senza l'elemento intuitivo, e, cioè, storico.

Infatti, una proposizione filosofica, o definizione o sistema (come l'abbiamo chiamata) nasce nella psiche di un determinato individuo, in un determinato punto del tempo e dello spazio, e tra condizioni determinate; ed è, perciò, sempre, storicamente condizionata. Senza le condizioni storiche, che pongono la domanda, il sistema non sarebbe quello che è. La filosofia kantiana non si poteva avere al tempo di Pericle, perché presuppone, p. e., la scienza esatta della natura, svoltasi dal Rinascimento in poi; e questa, le scoperte geografiche, l'industria, la civiltà capitalistica o borghese, e via dicendo: presuppone lo scetticismo di Davide Hume, il quale, a sua volta, presuppone il deismo dei principî del secolo decimottavo, che, a sua volta, rimanda alle lotte religiose d'Inghilterra e d'Europa tutta nei secoli decimosesto e decimosettimo, e via dicendo. D'altra parte, se Emanuele Kant rivivesse ai tempi nostri, non potrebbe scrivere la *Critica della ragion pura*

senza modificazioni tanto profonde da farne, non solo un libro, ma una filosofia affatto nuova, sebbene comprendente in sé la sua vecchia filosofia. Egli, nell'irrigidimento della vecchiaia, poté ancora respingere le interpetrazioni e gli svolgimenti del Fichte, e ignorare lo Schelling; ma non potrebbe, ora, ignorare né quello né questo, e neppure l'Hegel, e neppure lo Schleiermacher, e neppure l'Herbart, e neppure lo Schopenhauer; anzi, neppure i rappresentanti del medioevo filosofico, succeduto al periodo classico della filosofia moderna: gli autori di miti positivistici, gli scolastici kantiani ed hegeliani, i nuovi combinatori del platonismo con l'aristotelismo, e, cioè, della filosofia prekantiana con la postkantiana, i nuovi sofisti e scettici, i nuovi plotiniani e mistici, e gli stati d'animo e i fatti, che condizionano tutte queste cose. Del resto, il Kant rivive veramente ai tempi nostri, mutato nome (e che cosa è l'individualità, contrassegnata dal nome, se non un accozzo di sillabe?); ed è il filosofo del tempo nostro, in cui si continua quel pensiero filosofico, che, un tempo, prese, tra gli altri, il nome scototedesco di Kant; e il filosofo del tempo nostro, voglia o non voglia, non può uscire dalle condizioni storiche in cui vive, o fare che ciò ch'è avvenuto prima di lui non sia avvenuto: quegli avvenimenti sono nelle sue ossa, nella sua carne e nel suo sangue, e scacciarneli è impossibile. Egli, dunque, deve tenerne conto, e, cioè, conoscerli storicamente; e, secondo l'ampiezza in cui si estende questa sua conoscenza storica, si estende l'ampiezza della sua filosofia. Se non li conoscesse, e li portasse solamente in sé come fatti di vita, sarebbe in condizioni non diverse da un qualsiasi animale (o di noi stessi in quanto animali, in quanto esseri che sono, o piuttosto sembrano, immersi tutti nella volontà e nella pratica): l'animale, per l'appunto, è condizionato da tutta la natura e da tutta la storia, ma non lo sa. Si richiede, dunque, per

la verità della risposta, che s'intenda il significato della domanda; e, per la verità della filosofia, che si conosca la storia.

Questa richiesta si suole esprimere nella formola che il filosofo deve essere colto; per quanto, poi, non si sia in chiaro sulle qualità di codesta cultura, posta come requisito. Alcuni, specie ai tempi nostri, vorrebbero che il filosofo fosse fisiologo, fisico, matematico, e, cioè, si riempisse il cervello di astrazioni, le quali, certamente, non sono inutili (tutto è utile a sapere, anche il pettegolezzo della donnicciuola, parte, anch'esso, della vita e della realtà); ma che non hanno diretta relazione con quella forma di conoscenza, che dev'essere condizione della filosofia. Questa forma di conoscenza è, invece, la storia; o, come si suol dire (con denominazione *a potiori*), la storia della filosofia, la quale, di necessità, in quanto storia di un momento dello spirito, chiude in sé tutta la storia, secondo che abbiamo mostrato di sopra, nel criticare le divisioni della storia. Bisogna conoscere, cioè, il significato dei problemi del proprio tempo; il che importa conoscere anche quelli del passato, per non scambiare gli uni con gli altri e produrre un'impervia confusione. E, nella misura in cui esse occorreranno, secondo i dati del problema, bisognerà conoscere anche le scienze naturali, fisiche, matematiche; ma non in quanto tali, per svolgerle in quanto tali, sí bene in quanto conoscenza storica circa lo stato delle scienze naturali, della fisica, della matematica, per intendere i problemi, che esse contribuiscono a suscitare innanzi alla filosofia.

Qualità storica della cultura, richiesta nel filosofo.

Vana obiezione contro questa esigenza è addurre l'esempio di filosofi grandi e storicamente incolti; come vana obiezione, contro la necessità delle cognizioni storiche per la critica estetica, addurre il caso di uomini, i quali, digiuni di ogni storia, hanno pur dato giudizî d'arte assai

Obiezioni apparenti.

piú veri e profondi che non uomini eruditi. Se quei giudizî sono veri, vuol dire che il preteso ignorante di storia, non è ignorante: ha assorbito in qualche modo, ha fiutato nell'aria, ha indovinato, con rapida percezione, quei dati di fatto, che servivano al caso dato: e, d'altra parte, il cosí detto erudito non sarà uomo colto, perché non possiede la sua erudizione in modo sintetico e vivo. Il medesimo accade in quegli acuti filosofi, pretesi ignoranti del mondo e della storia e dei pensieri degli altri filosofi. Che si possa apprendere storia, poco o molto di storia, fuori delle vie consuete dell'insegnamento e del manuale e del possesso mnemonico ordinato, non si nega; benché, anche qui, l'eccezione pedagogica confermi la regola, e, cioè, non escluda l'utilità, pei piú, del modo consueto di apprendimento. D'altra parte, se colui che, empiricamente, è detto ignorante di storia, e tale non è nel caso dato, si trova poi davvero ignorante in altri casi, dove la via inconsueta dell'apprendimento gli è preclusa, anche la sua filosofia ne soffre; e, perciò, i filosofi, ignoranti di storia, cadono in deficienze, che sono state molte volte deplorate: sfondano usci aperti, non si giovano di risultati importanti, ignorano difficoltà e obiezioni gravi, dànno troppo poco in certi problemi, e troppo d'insicuro e superficiale in altri, e via discorrendo. Cosí, l'apprendimento consueto della storia si vendica di essi; ed Erberto Spencer, che non volle mai leggere né Platone né Kant, è messo da banda, e lo Schelling e l'Hegel tornano nelle mani degli studiosi.

La comunicazione della filosofia come cangiamento di filosofia.

Cangiando la storia, la filosofia cangia anch'essa; e, poiché la storia cangia a ogni istante, la filosofia è, a ogni istante, nuova. Ciò si può osservare nel fatto stesso della comunicazione, che si effettua della filosofia da un individuo all'altro, per mezzo della parola o della scrittura. Anche in quella trasmissione, il cangiamento interviene subito. Allorché abbiamo semplicemente rifatto in

noi il pensiero di un filosofo, siamo nelle condizioni stesse di colui, che ha gustato un sonetto o una melodia, adeguando il suo spirito a quello del poeta o del compositore. Ma ciò, nella filosofia, non ci soddisfa: possiamo estasiarci ricantando una poesia e rieseguendo una musica, cosí com'è, senza ritoccarla in nulla; ma una proposizione filosofica non ci pare di possederla se non quando l'abbiamo tradotta, come si dice, nel nostro linguaggio; e, in realtà, quando, appoggiandoci sul risultato di essa, abbiamo formato nuove proposizioni filosofiche e risoluti nuovi problemi, sorti nel nostro animo. Perciò, nessun libro ci contenta mai del tutto; ogni libro ci spegne una sete soltanto per darcene una nuova. Tanto che, a lettura finita o nel corso della lettura, si prova spesso il rammarico di non potere parlare a viva voce con l'autore; e siamo tratti a dire, come Socrate, nel *Fedro*, che le orazioni scritte sono simili alle pitture, e non rispondono alle domande, ma ripetono sempre cose già dette [1]; o a perdere la pazienza, come quel professore padovano del secolo decimoquinto, che, comentando il giurista Paolo, stizzito dalle difficoltà, esclamava, a un certo punto: « *Iste maledictus Paulus tam obscure loquitur ut, si haberem eum in manibus, eum* PER CAPILLOS *interrogarem!* ». Ma, se poi, invece del libro muto, ci fosse innanzi un uomo vivo, un Paolo costretto a parlar chiaro, il processo sarebbe il medesimo: la parola di lui verrebbe tradotta nella nostra, il problema di lui sveglierebbe nel nostro spirito il problema nostro.

La perpetuità del cangiamento.

Senonché, l'autore stesso d'un prodotto filosofico è sempre insoddisfatto, e sente che il suo discorso o il suo libro basta appena per un istante, e subito si svela, piú o meno, insufficiente. Perciò, a ogni filosofo, come a ogni poeta, non piacciono davvero, delle proprie opere, se non quelle,

---

[1] *Phœdr.*, 275.

che egli farà; e, come Carlo Marx, nell'ultimo anno di sua vita, a colui che gli proponeva un'edizione completa delle sue opere, rispondeva: che doveva ancora scriverle; così ogni filosofo, al pari di ogni artista vero, muore insoddisfatto. Soddisfatto è solamente colui il quale, a un certo momento, cessa dal pensare, e si mette ad ammirare sé medesimo, e, cioè, il suo cadavere di pensatore; e fa oggetto delle sue cure, non più l'arte o la filosofia, ma la propria persona: quantunque nemmeno questa sia per dargli, poi, l'appagamento che immagina, perché la vita, non meno del pensiero, è vorace e insaziabile. A ogni modo, per soddisfarsi filosoficamente, l'autore deve immobilizzarsi nella formola, e il lettore contentarsi di questa: i pensieri debbono diventare « ottusi e sordi », come li chiamava il Leibniz, il quale definiva, siffatta condizione di spirito, psittacismo. Chi non s'immobilizza, non ha altra consolazione se non quella di considerare, come Socrate, che i suoi discorsi non resteranno sterili, ma saranno fecondi; e altri discorsi rampolleranno da essi nell'anima propria e in quella degli altri, nella quale egli ha gettato le sementi [1]. Si consolerà, pensando che la vita è infinita, e infinita è la filosofia.

Il superamento e progresso continuo della filosofia.

L'infinità della filosofia, il suo continuo cangiare, non è un fare e disfare, ma un continuo superarsi; la nuova proposizione filosofica è possibile soltanto mediante l'antica, e l'antica vive eterna nella nuova che la segue e in quella nuova che la seguirà ancora e che renderà antica l'altra nuova. Ciò basta a rassicurare gli animi, facili a smarrirsi e a piangere sulla vanità delle cose. Dove ogni cosa è vana, niente è vano; la pienezza è costituita appunto da quel perpetuo vanificarsi, che è il nascere perpetuo della realtà, il divenire eterno. Nessuno rinunzia ad amare,

[1] *Phœdr.*, 276-7.

perché l'amore passa; e nessuno cessa dal pensare, perché il suo pensiero cederà il luogo ad altri pensieri. L'amore passa, ma genera altri esseri, che ameranno: il pensiero passa, ma genera altri pensieri, che ecciteranno ancora a pensare. Anche nel mondo del pensiero si sopravvive nei proprî figliuoli: nei figliuoli, che ci contrariano, ci si sostituiscono e ci seppelliscono, non sempre con la debita pietà.

Significato della eternità della filosofia.

Nessun altro significato, fuori di questo, si può trovare nella celebrata eternità e superiorità della filosofia rispetto al tempo e allo spazio. L'eternità di ogni proposizione filosofica è da affermare contro coloro i quali, materialisticamente, considerano tutte le proposizioni come esistenti senza valore e fuggevoli senza traccia, quasi fenomeni di una brutale materia, che sola permane. Le proposizioni filosofiche, sebbene condizionate storicamente, non sono effetti, deterministicamente prodotti, di quelle condizioni; ma creazioni del pensiero, che si continua in esse e per esse. Quando appaiono deterministicamente prodotte, debbono essere reputate, non già filosofia, ma falsa filosofia; interessi di vita, che mentiscono l'apparenza di pensieri. Ed eterno non può essere, come filosofia, se non ciò che è conoscenza e verità. Ma, quando poi l'eternità viene fraintesa come isolamento da quelle condizioni, allora bisogna negarla, accettando invece la tesi della relatività e badando solamente a che non assuma l'erronea veste di materialismo storico e di determinismo economico. Al materialismo e al determinismo, nella forma meno appariscente di esso che è lo psicologismo, si riduce (è bene notarlo) la tesi che la storia della filosofia sia da trattare psicologicamente, risolvendo le idee nelle condizioni dei tempi e nelle vicende individuali dei filosofi, nella storia sociale e nella biografia: Il che è disconoscimento del valore spirituale, o, almeno (come accade presso alcuni inconsapevoli

estetizzanti), del valore logico della filosofia, la cui storia, mutata in quella delle espressioni che ricevono gli stati d'animo, viene a coincidere del tutto con la storia della poesia e della letteratura.

Il concetto della filosofia spontanea, ingenua, innata, ecc.; e il significato di esso.

L'eternità della filosofia è la sua verità; e nient'altro che simbolo di questa verità, è anche l'escogitazione, che è stata fatta talvolta, di una filosofia spontanea o ingenua o innata o nascosta (*abdita*), che sarebbe sola permanente nel variare delle opinioni filosofiche, o a cui lo spirito, dopo molti erramenti, tornerebbe. Alla medesima escogitazione si riduce la teoria platonica della reminiscenza (ἀνάμνησις), onde il vero sapere è spiegato come ricordo di uno stato originario; e di quell'altra reminiscenza, come restituzione dell'anima fanciullesca, che il nostro Leopardi definiva nei versi:

> Ed imparar cred'io che le piú volte
> Altro non sia, se ben vi si guardasse,
> Che un avvedersi di credenze stolte
> Che per lungo portar l'alma contrasse,
> E del fanciullo racquistar con molte
> Cure il saper, che a noi l'età sottrasse;
> Il qual già piú di noi non sa né vede,
> Ma di veder né di saper non crede.

Senonché, quella filosofia e questa reminiscenza, effettivamente, non si trovano se non in proposizioni storicamente condizionate; filosofia ingenua e conoscenza primitiva, è nient'altro che il concetto stesso della filosofia, realizzato pienamente in tutte e in nessuna. « La reminiscenza platonica (spiegava lo Schelling) è il ricordo di quello stato, in cui eravamo tutt'uno con la natura »; ma, giacché con la natura ci facciamo tutt'uno in ogni nostro atto, ogni nostro atto richiede una speciale reminiscenza, e, quindi, un nuovo pensiero. Allo stesso modo, lo stato di natura, celebre nelle dottrine intorno alla morale e al diritto, era

uno stato di perfezione, che non si riuscí mai a trovare in nessuna parte del mondo e in nessun momento del tempo, perché esprimeva il concetto stesso del bene, della virtú, della giustizia. Socrate, in un altro dialogo platonico, parlava di quelle credenze vere (δόξαι ἀληθεῖς), simili alle statue di Dedalo, che sfuggono dagli animi, se alcuno non le lega per mezzo di ragionamenti, e che, soltanto legate, da credenze diventano conoscenze[1]. Tale è la filosofia ingenua, la quale esiste, nella realtà, soltanto legata e non mai sciolta e ingenua, come vorrebbe il nome: la filosofia *abdita*, soltanto come filosofia *addita*. Certamente, alla coscienza degli addottrinati, resa oscura da troppo travaglio, possiamo opporre, talvolta, la coscienza ingenua, e alla pedanteria dei trattati scolastici, la verità dei proverbî, del buon senso, dei fanciulli, del popolo o dei popoli primitivi. Ma non dobbiamo dimenticare che l'ingenuità, in tutti questi casi, è metafora, la quale designa la verità contro ciò che non è verità.

La filosofia come critica e polemica.

Come, per un comodo modo di dire e utile espediente didascalico, sorge la divisione tra filosofia ingenua e filosofia dotta, cosí, per simile motivo, si distingue, talvolta, la filosofia propriamente detta o sistema, dalla critica della filosofia; facendo della prima la parte solida e permanente e, della seconda, quella variabile e adattabile ai tempi e ai luoghi, avente a suo scopo la difesa delle eterne verità, conquistate dallo spirito umano, contro le insidie e gli assalti degli errori. In realtà, la distinzione è empirica: filosofia e critica della filosofia sono la cosa medesima; ogni affermazione è negazione, ogni negazione è affermazione. Il lato critico o negativo è inscindibile dalla filosofia, la quale è sempre, sostanzialmente, una polemica, come si può vedere analizzando qualsiasi scrit-

---

[1] *Meno*, 97-8.

tura filosofica. Si raccomanda volentieri, dalla gente che ama la pace, di astenersi dal polemizzare, e di esprimere, nel filosofare, in modo positivo le proprie idee. Ma, senza polemica, solamente l'artista può esprimere il suo animo, che è qualcosa che non consiste d'idee. Le idee sono sempre armate di lancia e scudo; chi vuole introdurle tra gli uomini, deve lasciarle guerreggiare. Un filosofo, quando davvero s'astiene dal polemizzare ed espone come se effondesse il proprio animo, non comincia neppure a filosofare; o, dopo aver filosofato su alcuni problemi, fa, come Platone, atto di rinunzia innanzi ad altri, sentendosi giunto al limite estremo del suo sforzo, e, da filosofo, passa a poeta o a vate.

Identità di filosofia e storia.

La filosofia, dunque, non è né fuori, né a capo o a termine della storia, né si conquista in un momento, o in alcuni momenti singoli di questa; conquistata in ogni momento, essa è sempre e tutta congiunta ai fatti e condizionata dalla conoscenza storica. Senonché, questo risultato, da noi ottenuto, e formante pieno riscontro a quello circa la condizionalità della filosofia per la storia, è ancora qualcosa di provvisorio. Se lo considerassimo definitivo, filosofia e storia ci apparirebbero due forme dello spirito, che si condizionano a vicenda; o (come trivialmente è stato detto talvolta) in azione reciproca. Ma filosofia e storia sono, non già due forme, sí bene una forma sola: non si condizionano a vicenda; s'identificano. La sintesi a priori, che è la realtà del giudizio individuale e della definizione, è, insieme, la realtà della filosofia e della storia. È la formola del pensiero, il quale, costituendo sé stesso, qualifica l'intuizione e costituisce la storia. Né la storia precede la filosofia né la filosofia la storia: l'una e l'altra nascono a un parto. E, se la precedenza si vuole accordare alla filosofia, ciò si può soltanto nel significato che l'unica forma, la filosofia-storia, deve prendere carat-

tere e nome, non già dall'intuizione, ma da ciò che trasforma l'intuizione, e, cioè, dal pensiero e dalla filosofia.

Divisioni didascaliche, e altre cagioni dell'apparente dualità.

Didascalicamente, filosofia e storia, come sappiamo, vengono distinte, chiamandosi filosofia quella forma di esposizione in cui è dato rilievo al concetto o sistema, e storia quella in cui è dato rilievo al giudizio individuale o racconto. Ma, per ciò stesso che il racconto include il concetto, ogni racconto chiarisce e risolve problemi filosofici. All'inverso, ogni sistema di concetti getta luce sui fatti, che si hanno innanzi allo spirito; e la conferma della bontà del sistema è nella potenza, che esso spiega, a interpetrare e narrare la storia: la pietra di paragone della filosofia è, per l'appunto, la storia. Per quanto le due cose possano parere diverse, a causa della diversità estrinseca dei libri, in ciascuno dei quali sembra che sia trattata una sola delle due; e per quanto la divisione didascalica si fondi su attitudini diverse, che l'esercizio contribuisce a sviluppare; l'intima unità risulta indubitabile, sempre che si vada a fondo del significato cosí di una proposizione filosofica come di una proposizione storica. Il caso, che si suole addurre, di contrasti tra filosofia e storia, è, in realtà, contrasto tra due filosofie, l'una vera e l'altra falsa, o, entrambe, in parte vere e in parte false. Taluni, p. e., sono idealisti nel raccontare la storia e materialisti nei loro sistemi; il che vuol dire che, nel loro animo, due filosofie sono in contrasto, senza che essi abbiano di ciò sufficiente coscienza. E non accade egualmente che, in un'esposizione filosofica, si ritrovino proposizioni che si contradicono, e sistemi divergenti arbitrariamente accozzati in un solo?

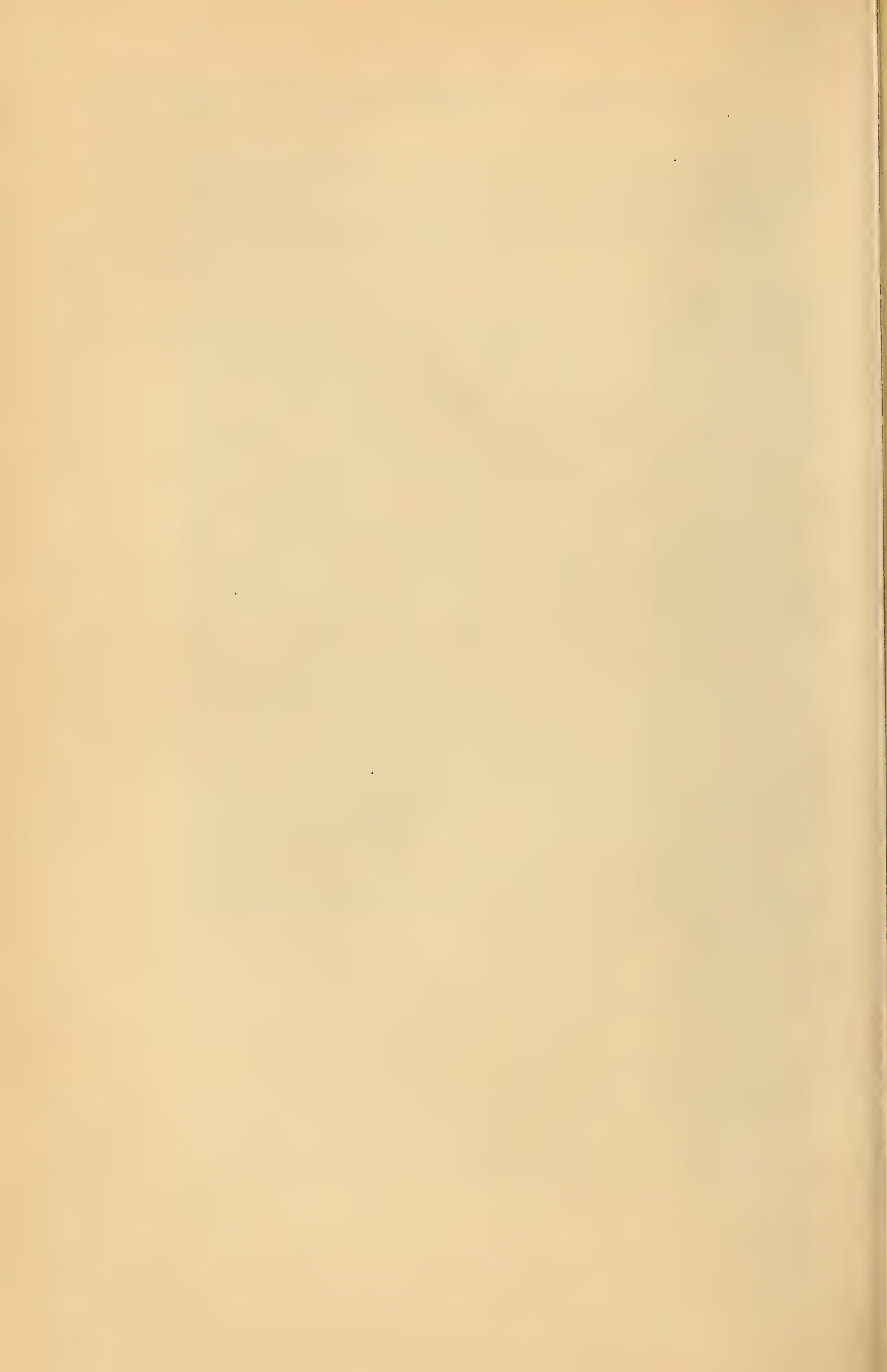
Dall'intuizione, che è individualizzazione indiscriminata, si sale all'universale, che è individualizzazione discriminata; dall'arte alla filosofia, che è storia. Il secondo grado, appunto perché secondo, è piú complesso del primo; ma

questa complessità non importa che esso sia come spezzato in due minori gradi, filosofia E storia. Il concetto, con un sol colpo d'ala, afferma sé stesso e s'impadronisce della realtà tutta, che non è diversa da lui, ma è lui stesso.

Nota. — Mi si permetta un chiarimento, che concerne la storia (e, quindi, per la dimostrata unità, la critica) del mio pensiero. Sedici anni fa, esordii negli studî filosofici con una memoria intitolata: *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte* (1893), nella quale sostenni, non già che la storia sia arte (come da altri è stato riassunto il mio pensiero), ma (come, del resto, il titolo diceva chiaro) che la storia si riduca sotto il concetto generale dell'arte. Dopo sedici anni, sostengo, invece, che la storia è filosofia, anzi che storia e filosofia sono la medesima cosa. Le due teorie sono, certamente, diverse; ma meno assai di quel che sembra all'apparenza, e, a ogni modo, la seconda è svolgimento e perfezionamento della prima. *Elle a bien changé sur la route*, senza dubbio; ma si è cangiata senza discontinuità e salti. Infatti, gli scopi della mia memoria erano, anzitutto: 1. combattere l'assorbimento, che le scienze naturali tentavano, allora piú che ora, della storia; 2. affermare il carattere teoretico e la serietà dell'arte, che si soleva, dal dominante positivismo, considerare quale fatto edonistico; 3. negare che la storicità sia una terza forma dello spirito teoretico, diversa dalla forma estetica e da quella del pensiero. Queste tre tesi sono da me mantenute, anche ora, intatte, e sono entrate a far parte della mia *Estetica* e della mia *Logica*. Senonché, in quel tempo, non mi era chiaro il carattere proprio della filosofia, profondamente diverso da quello delle scienze empiriche e astratte; e, quindi, neppure la diversità tra la Logica filosofica e la Logica classificatoria. Per tale deficienza, non potevo risolvere interamente il problema, che mi ero proposto. Confondendo, allora, in un solo gruppo l'universalità vera della filosofia e quella falsa delle scienze (che è o mera generalità o astrattezza), la concretezza della storia mi parve non potesse rientrare se non nel gruppo dell'arte, inteso nella sua maggiore estensione (donde: concetto generale dell'arte). Nel quale la differenziai, mediante il fallace metodo della subordinazione e coordinazione, come rappresentazione del reale, collocandola, senza mediazione, accanto alla rappresentazione del possibile (arte in senso stretto). Quando, nel progresso del mio pensiero (progresso lento e faticoso, perché lento e faticoso è stato, per gli uomini della mia generazione, il ripigliare coscienza di quel

che sia, veramente, Filosofia), intesi la vera relazione tra filosofia e scienze, e, insieme, mi venni liberando dalle scorie del metodo intellettualistico e naturalistico, anche l'indole della storia mi si rischiarò alquanto; e, nell'*Estetica*, considerai quella produzione spirituale come nascente dall'intersezione della filosofia e dell'arte. Nei *Lineamenti di Logica*, feci ancora un passo avanti; e la storia mi apparve come risultato ultimo dello spirito teoretico, il mare in cui sboccava il fiume dell'arte, ingrossato da quello della filosofia. L'identità completa, per altro, della storia e della filosofia mi restava sempre nascosta a mezzo, perché persisteva in me il pregiudizio che la filosofia potesse avere, in certo modo, una forma sciolta dai vincoli della storia, e costituire, rispetto a questa, un momento precedente e indipendente dello spirito; ossia, nella mia idea della filosofia, persisteva qualcosa di astratto. Ma anche questo pregiudizio e questa astrattezza sono stati, a poco a poco, vinti; e, a vincerli, mi hanno aiutato grandemente, non soltanto i miei studî sulla Filosofia della pratica, ma anche, e soprattutto, gli studî del mio carissimo amico Giovanni Gentile (al quale assai altri aiuti e stimoli deve la mia vita mentale), intorno alla relazione tra filosofia e storia della filosofia (cfr., ora, in ispecie, *Critica*, VII, pp. 142-9). Insomma, dall'accentuazione del carattere di concretezza, che la storia ha rispetto alle scienze empiriche e astratte, io sono passato, via via, ad accentuare il carattere di concretezza della filosofia; e, condotta a termine l'eliminazione della duplice astrattezza, le due concretezze (quella che avevo rivendicata dapprima alla storia, e quella che ho rivendicato poi alla filosofia) mi si sono svelate, in ultimo, una sola. Cosicché, ora non potrei piú né accettare senz'altro, né senz'altro rifiutare, la mia vecchia teoria, che non è la nuova, ma che, per cosí stretti legami, si congiunge con la nuova.

Questa è stata la via da me percorsa; e ho voluto descriverla di proposito, per non lasciare equivoci, che potessero indurre altri, per mia negligenza, in errore.

V

Le scienze naturali

Le scienze naturali non sono altro se non edifizî di pseudoconcetti e, propriamente, di quella sorta di pseudoconcetti, che abbiamo distinti dai restanti come empirici o rappresentativi.

Le scienze naturali come concetti empirici; e loro indole pratica.

Ciò dicono anche le denominazioni, che esse prendono, di scienze di fenomeni, in opposizione alla scienza dei noumeni, che sarebbe la filosofia; e di scienze di fatti, in opposizione alla stessa filosofia, che sarebbe scienza di valori. Ma il puro fenomeno non è conosciuto dalla scienza, sí bene rappresentato dall'arte; e i noumeni, in quanto conosciuti, sono, insieme, fenomeni, essendo arbitrario scindere l'unità e la sintesi; come i veri valori sono fatti, e, d'altra parte, i fatti, senza determinazione di valore e di universalità, si dissolvono, da capo, in puri fenomeni. Donde è agevole ricavare che quelle scienze non offrono né puri fenomeni né meri fatti, ed elaborano, invece, concetti rappresentativi, che sono, non già intuizioni o concetti, ma formazioni spirituali di carattere pratico.

Eliminazione di un equivoco circa codesto carattere pratico.

Pronunziata la parola « pratico », giova eliminare subito un equivoco, a cagion di cui si suole affermare che le scienze naturali (o scienze senz'altro, come anche si chiamano) sieno pratiche, come quelle che mirano ai fini dell'azione. Già il Bacone, fervido apostolo del movimento

naturalistico nei tempi moderni, era tutto pieno di tale idea o preconcetto, proclamando, fino alla sazietà, che « *meta scientiarum non alia est quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis* »; che esse si propongono « *potentiæ et amplitudinis humanæ fines in latius proferre* »; e che, per mezzo di esse, la realtà « *ad usus vitæ humanæ subigitur* » [1]. Ma, anche ai giorni nostri, molti teorici non si stancano di ripetere che le scienze sono « *ordonnées à l'action* ». Ora, ciò non varrebbe a qualificare le scienze naturali, perché ogni conoscenza è diretta all'azione; cosí l'arte, come la filosofia e la storia, la quale ultima, designando la conoscenza della situazione di fatto, è, poi, il vero e compiuto precedente e fatto preparatorio dell'azione [2]. L'equivoco in favore delle scienze naturali nasce dall'idea volgare che la sola pratica della vita sia quella del mangiare, bere, vestire e abitare; dimenticando che l'uomo non vive di solo pane, e che il pane stesso è cibo spirituale se accresce forza alla vita spirituale. Ma v'ha di piú: le scienze naturali, appunto perché composte di concetti empirici (i quali non sono vere conoscenze), non servono direttamente all'azione, essendo necessario, per agire, ritornare da esse alla conoscenza precisa della individuata situazione di fatto; o, secondo che si dice comunemente, mettere da banda le astrazioni e vedere come, realmente e propriamente, stiano le cose. Si cura il malato, il singolo malato, e non la malattia; Socrate o Callia (diceva già Aristotele), e non l'uomo in generale: θεραπευτὸν τὸ καθ' ἕκαστον; la conoscenza della materia medica non basta: si richiede l'occhio clinico. Le scienze naturali non sono rivolte all'azione, ma sono, esse stesse, azioni: il loro carattere pratico è, non già estrinseco, ma costitutivo. Sono

---

[1] *Nov. org.*, I, §§ 81, 116; e II, in fine.

[2] Si veda la *Filosofia della pratica*, p. I, sez. I.

azioni, e, perciò, non dirette all'azione, ma ad aiutare lo spirito conoscitivo; e, quindi, servono all'azione (cioè, ad altre azioni) solamente in modo indiretto. Se un'azione non diventa conoscenza, non può dare luogo a nuova azione.

Impossibilità di unificarle in un concetto.

Il carattere empirico (e pratico, nel significato ora stabilito) delle scienze naturali è comunemente ammesso per quelle di esse che consistono in classificazioni di fatti: p. e., per la zoologia, per la botanica, per la mineralogia; e anche per la chimica, in quanto enumera specie chimiche, e per la fisica, in quanto enumera classi di fenomeni o forze fisiche. L'universale di tutte queste scienze è affatto arbitrario; giacché è impossibile trovare limite rigoroso tra il concetto di animale (l'universale della zoologia) e quello di vegetale (l'universale della botanica); anzi, neppure tra il vivente e il non vivente, l'organico e il materiale: perfino la cellula, che è (almeno per ora) il sommo concetto delle scienze biologiche, si differenzia dai fatti chimici soltanto in modo esterno. Si obietterà che non mancano, tuttavia, tentativi di determinare rigorosamente i concetti supremi delle scienze, come sarebbero quelli che pongono a capo delle cose l'atomo, e si studiano di mostrare tutti i singoli fatti come nient'altro che varia aggregazione di atomi; ovvero quegli altri tentativi, che risalgono al concetto di etere o di energia, e tutti i singoli fatti dichiarano nient'altro che forma varia di energia; o, finalmente, quelli dei vitalisti, che riconoscono come irriducibili i due concetti di teleologico e di meccanico, di organico e d'inorganico, di vita e di materia. Ma, in tutti codesti casi, si esce dalle scienze naturali, abbandonandosi i fenomeni pei noumeni e offrendosi spiegazioni filosofiche, che valgono quel che possono valere, ma che, naturalisticamente, non servono a nulla, o soltanto a procurare a qualche professore l'insipido piacere di chia-

mare « complesso di atomi » un animale, « forma di energia » il calore, e « forza vitale » la cellula.

Impossibilità d'introdurvi divisioni rigorose.

Come le scienze naturali non sono unificabili in un concetto (donde, il loro incancellabile plurale), e restano, perciò, asistematiche, ammasso di scienze, senza intima relazione tra loro; cosí, all'interno di ciascuna scienza, non sono possibili distinzioni logiche; e nessuno potrà mai provare che i generi e le specie debbano essere tanti e non piú, o enunciare il carattere veramente originale per cui un genere si distingua da un altro genere e una specie da un'altra specie. Le specie animali, descritte fin oggi, sono state calcolate a oltre quattrocentomila, e quelle, che si potrebbero ancora descrivere, a quindici milioni; numeri, che esprimono, per l'appunto, l'impotenza delle scienze empiriche a esaurire le infinite e individuali forme del reale, e la necessità, in cui sono messe, di arrestarsi a un numero qualsiasi, di alcune centinaia, di alcune migliaia, o di alcuni milioni. Quelle specie, molte o poche che sieno, fluiscono l'una nell'altra, per l'innegabile concepibilità di forme intermedie graduali, anzi continue, che rendono evidente l'arbitrarietà del taglio netto, che si compie nel fatto reale allorché il lupo si stacca dal cane, o la pantera dal leopardo.

Le leggi nelle scienze naturali; e la cosí detta previsione.

Ma qualche dubbio si suole sollevare, allorché dalla classificazione, dalla descrizione o dalla sistematica (come, con curioso paradosso verbale, si chiama l'asistematica delle classificazioni naturalistiche), si passa a considerare le leggi, che vengono poste da quelle scienze. Si osserva allora che la classificazione è, certamente, semplice lavoro preparatorio, arbitrario, di comodo e nominalistico; ma che il vero fine delle scienze naturali è, non già la classe, sí bene la legge; e che, nella legge, il rigore di verità è indubitabile; tanto che, mediante le leggi, è possibile, nientemeno, formare previsioni di ciò che sarà per acca-

dere. Miracoloso potere, in verità, che metterebbe le scienze naturali di sopra a ogni altra forma di conoscenza, anzi le doterebbe di una forza quasi magica, mercé la quale l'uomo, non pago di conoscere ciò che è accaduto (che è pur tanto difficile conoscere), sarebbe in grado di conoscere, perfino, ciò che non è accaduto ancora, il fatturo o futuro! Prevedere (bisogna rendersi chiaro conto dei concetti) tanto vale quanto antivedere o profetare; e il naturalista sarebbe, in tal caso, né piú né meno che un veggente.

Carattere empirico delle leggi naturalistiche.

Basterebbe la miracolosità della potenza vantata a far dubitare che la legge sia davvero quale si afferma, verità rigorosa, ben diversa dal concetto empirico, dalla classe e dalla descrizione. In realtà, la legge non è altro se non lo stesso concetto empirico, la descrizione stessa o classe o tipo, di cui si è parlato or ora. Nella filosofia, la legge è sinonimo del concetto puro; nelle scienze empiriche o naturali, è sinonimo del concetto empirico; onde le leggi si chiamano, talora, leggi empiriche, o di esperienza. Se non fossero empiriche, non sarebbero naturalistiche, ma universali filosofici; infecondi, come si è veduto, nel campo delle scienze naturali. La legge del lupo è il concetto empirico del lupo: posto che nella realtà sia data una parte della rappresentazione corrispondente a quel concetto, è da concludere che è dato anche il resto. Cosí il Cuvier (per adoperare un esempio assai trito), ponendo i tipi degli animali e, quindi, le leggi delle correlazioni degli organi, era in grado di ricostruire, da un osso superstite, l'intera configurazione di un fossile. Cosí, posto il concetto chimico dell'acqua, $H^2 0$, e dati nella realtà tanto di ossigeno e il doppio d'idrogeno, 0 e H^2, e sottomessi i due corpi alle altre condizioni che la chimica stabilisce, è da concludere che si vedrà apparire l'acqua. Tutte le leggi naturalistiche sono di questo tipo. A ragione, alcuni naturalisti e teorici, protestando contro la divisione delle scienze na-

turali in descrittive ed esplicative, scienze di classificazioni e scienze di leggi, hanno sostenuto che unico è il carattere di esse, la legge. Ma ciò, non perché la legge sia superiore alla classe o concetto empirico, sí bene perché le due cose sono identiche: la legge è concetto empirico, e il concetto empirico è legge.

Il postulato dell' uniformità della natura; e suo significato.

A fondamento delle leggi o concetti empirici è il postulato della costanza o uniformità della natura; anch'esso, qualcosa di misterioso, a cui molti sono pronti a inchinarsi, presi da riverenza e da sacro terrore. Ma quel postulato non è neppure un'ipotesi, concepibile in qualche modo, quantunque non ancora chiarita e dimostrata. Il pensiero comune, al pari di quello filosofico, sa che la realtà non è né costante, né uniforme; e che, anzi, è in perpetua trasformazione, evoluzione e divenire. Quella costanza e uniformità, che si postula e si crede, poi, falsamente, realtà oggettiva, è la stessa opportunità pratica, la quale ci mena a trascurare le differenze e a guardare come uniforme il difforme, come costante il mutevole. Il postulato dell'uniformità della natura è la richiesta di una trattazione della realtà, resa uniforme per ragioni di comodo. *Natura non facit saltus* significa: *mens non facit saltus in naturæ cogitatione*; o, meglio ancora, *memoriæ usus saltus naturæ cohibet.*

Pretesa ineccepibilità delle leggi naturali.

Conseguenza di ciò è anche l'inversione della sentenza (che rifulge nella rettorica delle scienze naturali) circa l'inesorabilità e ineccepibilità delle leggi di natura. Appunto perché quelle leggi sono nostre costruzioni arbitrarie, e dànno come fisso il mobile, non solamente esse non sono ineccepibili e patiscono, talvolta, qualche eccezione; ma, a dirittura, non vi ha fatto reale, che non sia eccezione alla sua legge naturalistica. Accoppiando un lupo a una lupa, si avrà un lupacchiotto, il quale, dopo un po', diventerà un nuovo lupo, con le sembianze, le

forze e gli abiti dei suoi genitori; ma quel lupo non sarà identico ai suoi genitori; altrimente, come mai i lupi si evolverebbero con l'evolversi della realtà tutta, di cui sono parte indivisibile? Analizzando chimicamente un litro d'acqua, si ottiene $H^2 0$; ma, ricombinando chimicamente $H^2 0$, l'acqua che si riottiene è, per modo di dire, la stessa di prima; giacché quel combinare e ricombinare qualche modificazione deve avere prodotta (ancorché non percepita da noi), e, in ogni caso, nel momento seguente, mutazioni sono avvenute nella realtà, da cui l'acqua non è separabile, e, perciò, nell'acqua stessa, presa in concreto. — Onde, si potrebbe definire: le leggi inesorabili della natura sono quelle che a ogni attimo vengono violate; laddove le leggi filosofiche sono, per definizione, quelle che vengono, a ogni attimo, osservate. Ma in qual modo vengano osservate non è conoscibile se non mediante la storia; e, perciò, la conoscenza vera non sa nulla di previsioni; non conosce se non fatti realmente accaduti; del futuro non si dà conoscenza. Le scienze naturali, che non forniscono conoscenze vere, hanno ancora minore diritto (se è possibile dire così) a parlare di previsioni.

Eppure (si obietterà), è un fatto che tutti noi formiamo previsioni, e che, senza di esse, non potremmo né cuocere un uovo né movere un passo fuori dell'uscio. Certamente; soltanto, quelle pretese previsioni non sono altro se non il riassunto di ciò che, per esperienza, sappiamo essere accaduto, e secondo cui ci risolviamo per la nostra azione. Che cosa sia accaduto, sappiamo; che cosa accadrà, non sappiamo, né c'importa sapere. Chi volesse davvero saperlo, non si moverebbe più, e sarebbe preso da tale perplessità innanzi alla vita da ammazzarsi per disperazione o morire di paura. L'uovo, che di solito ha bisogno, press'a poco, di cinque minuti per cuocersi nel modo che piace al mio gusto, qualche volta mi procura la sorpresa di pre-

sentarsi al mio palato, dopo quei cinque minuti, come troppo o poco cotto; il passo fuori dell'uscio è, talvolta, una caduta sull'uscio. Tuttavia, sapere ciò non m'impedisce di uscire di casa e di cuocere uova, perché debbo pur camminare e nutrirmi. Le leggi del mio essere individuale, del mio temperamento, delle mie attitudini, delle mie forze, ossia la conoscenza del mio passato, mi fanno risolvere a imprendere un viaggio, come venti anni fa, a iniziare la lavorazione di una statua, come dieci anni fa. Ahimé! non avevo considerato che, nel frattempo, le gambe hanno perduto la loro forza e il braccio è divenuto tremolante. Si dicano pure previsioni vere o false quelle, che sono in opera in questi casi; ma non si dimentichi che esse non sono altro se non concetti empirici, e, cioè, schemi mnemonici, costituiti su giudizî storici. Che sieno utili, non si mette in dubbio; anzi, quel che sosteniamo è, per l'appunto, che sono utili, e, perciò, non vere. Se hanno qualcosa di vero, la verità è nella costatazione del fatto; vale a dire, non già nella previsione e legge, ma nel giudizio storico, il quale ne costituisce il sostrato.

Natura, e suoi varî significati. — Natura come passività e negatività.

Chiarita, per tal modo, la coincidenza tra concetti empirici e scienze naturali, è necessario determinare esattamente il significato della parola « naturale », che si adopera come qualificativo di codeste scienze, e che non ci è sembrato opportuno cangiare, tanto l'uso ne è radicato, quantunque, per altro, ne abbiamo già dato il sinonimo nel qualificativo di scienze « empiriche ». Che cosa è natura? In un primo significato, « natura » è l'opposto di « spirito », e designa il momento naturale o materiale rispetto a quello spirituale, il momento meccanico rispetto a quello teleologico, il negativo rispetto al positivo. Cosí, nel passare da una forma all'altra dello spirito, la forma inferiore, nel travaglio del passaggio, è come la materia e la zavorra e l'impaccio, e, quindi, la negazione della forma su-

periore; onde, la realtà ci si configura come la lotta di due forze, una spirituale e l'altra materiale o naturale. È superfluo ripetere che le due forze non sono due ma una, e che, se il momento negativo non fosse, non sarebbe neppure il positivo. La colomba (dice il Kant), che s'innalza a volo, può credere che volerebbe anche meglio, se non dovesse vincere la resistenza dell'aria; ma il fatto è che, senza quella resistenza, essa cadrebbe a terra. In questo significato, non vi ha scienza della Natura (della materia, della passività, della negazione, ecc.), distinguibile da quella dello Spirito, che è scienza di sé stesso e del suo opposto, e di sé stesso solo in quanto è, insieme, scienza del suo opposto.

Natura come attività pratica.

Ma, in un altro significato, natura è, non già l'opposto dello spirito, sí bene qualcosa di distinto nello spirito, e distinto propriamente dallo spirito conoscitivo, come quella forma di spiritualità e attività, che non è conoscitiva. Un'attività non teoretica, una spiritualità che non sia per sé conoscenza, non può essere se non la forma pratica dello spirito, la volontà. L'uomo si fa natura a ogni istante, perché, a ogni istante, dal conoscere passa al volere e al fare; e dal volere e fare ritorna al conoscere, che è base di nuova volontà e azione. In questo significato, scienza della natura, o filosofia della natura, non potrebbe essere se non la scienza filosofica della volontà, la Filosofia della pratica.

Natura in significato gnoseologico, come metodo naturalistico o empirico.

Le scienze naturali non hanno niente da vedere con una conoscenza filosofica della natura in quanto volontà, con una Filosofia della pratica. Esse sono, come si è già detto, non conoscenza di volontà, ma volontà; non verità, ma utilità. In conseguenza di ciò, si estendono a tutta la realtà, teoretica e pratica, ai prodotti dello spirito teoretico, non meno che a quelli dello spirito pratico; e, senza conoscere nulla di essi, né universalmente né individual-

mente, li manipolano e schematizzano tutti, nel modo che si è visto. Non hanno, dunque, un oggetto speciale, ma un modo speciale di trattazione, essendo loro oggetto o materia la presupposta conoscenza filosofico-storica del reale. Non trattano dell'aspetto materiale e meccanico del reale, e neppure dell'aspetto ateoretico, pratico, volitivo (o, come si dice, assai malamente, irrazionale); ma trasformano in pratico il teoretico, e, uccidendone la vita teoretica, lo rendono morto, materiale, meccanico. La natura, la materia, la passività, il moto *ab extra*, l'atomo inerte, e via dicendo, sono, non già realtà e concetti, ma la stessa scienza naturale in azione. Il meccanismo, logicamente considerato, non è né un fatto né un modo di conoscere il fatto; ma è un non-fatto, un modo di non-conoscere: creazione pratica, che è reale solo in quanto diviene, anch'essa, oggetto della conoscenza. Questo è il significato gnoseologico, o gnoseopratico, della parola « natura »; significato, che bisogna guardarsi dal confondere coi due precedenti. Allorché, p. e., si dice che la materia o la natura non esiste, s'intende riferirsi al fantoccio foggiato dai naturalisti, e che, poi, i naturalisti stessi, e i filosofi del naturalismo, dimenticandone la genesi, scambiano per un essere reale, se non vivo. Quella materia (diceva il Berkeley) è un astratto; è un concetto empirico (diciamo noi); e chi sa che cosa sieno i concetti empirici, non pretenderà che la materia o la natura esista, sol perché se ne parla.

Le illusioni dei materialisti e dualisti.

Con ciò, non intendiamo, in sede di Logica, avere fornita la piena risoluzione del problema circa il dualismo o il materialismo del reale; soluzione che (ripetiamo) non si può aspettare se non dal concorso di tutte le scienze filosofiche, e, cioè, dalla totalità del sistema. Ma, già in sede di Logica, si può vedere che ai dualisti e materialisti non è dato sottrarsi all'impegno di mostrare che la natura o

materia, che essi elevano a principio del reale o a uno dei due principî del reale, non è né: 1°) il mero negativo dello spirito; né 2°) una forma dello spirito; né 3°) l'astrazione delle scienze naturali; — e che essa risponde a qualcosa di concepibile ed esistente, fuori o sopra dello Spirito. La Logica, a questo punto, può passare oltre, dicendo, dei materialisti e dualisti, come Dante dei diavoli e dannati dibattentisi nel lago di pece ardente: « E noi lasciammo lor cosí impacciati ».

Natura come distinzione empirica di una realtà inferiore rispetto a una realtà superiore.

La parola « natura » ha ancora un quarto significato (ma questa volta affatto empirico), che è chiaro nelle proposizioni in cui distinguiamo vita naturale e vita sociale, uomini di natura (*Naturmenschen*) o selvaggi, e uomini civili; e, ancora, esseri naturali e umani, animali e uomini, e via dicendo. Natura, in questo significato, viene distinta da civiltà o umanità; e si partisce, cosí, l'unica realtà in due classi di enti, gli enti naturali e gli enti umani (i quali, talvolta, si chiamano anche spirituali, di fronte ai primi, che sarebbero materiali). Che la distinzione sia affatto grossolana ed empirica, si scorge subito dall'impossibilità, in cui si urta, di assegnare limiti tra civiltà e naturalità, umanità e animalità. Soltanto empiricamente l'uomo si può distinguere dall'animale, l'animale dal vegetale, i vegetali dagli esseri inorganici, organici a loro modo. Certamente, organiche non sono quelle che si chiamano cose, p. e., una montagna o una zappa; ma non sono organiche, perché non sono reali, sí bene aggregati, e, cioè, concetti empirici. Allo stesso modo, non è organica una foresta, benché composta di vegetali; né una folla, benché composta di uomini. E, quando si tratta delle cose nel significato predetto, è il caso di ripetere, con taluni matematici, che esistono, non già le cose, ma soltanto le loro relazioni. Che se, poi, i dualisti si sentono in grado di affermare che le due classi di enti, naturali e umani, sono fondate sulla

esistenza di due sostanze diverse, e sulla diversa prevalenza di queste in ciascuna delle due classi, il carico di provare la pensabilità delle due sostanze, e la varia dose del composto, tocca a loro.

Il metodo naturalistico, e le scienze naturali come estendentisi alla realtà superiore non meno che all'inferiore.

Essendo, dunque, la distinzione di natura e spirito, in quest'ultimo significato, affatto empirica, è chiaro che le scienze naturali (nel significato gnoseologico o gnoseopratico in cui diamo loro questo nome) non si restringono all'elaborazione delle conoscenze riguardanti la cosí detta realtà inferiore, dall'animale in giú, lasciando alle scienze dello spirito le conoscenze riguardanti la realtà superiore, dall'animale in su, e, cioè, l'uomo. Scienze della natura e scienze dello spirito, *orbis naturalis* e *orbis intellectualis*, sono, in questo caso, anch'esse, partizioni e raggruppamenti di comodo. Sostanzialmente, fanno tutt'una cosa; e, cioè, una sola e omogenea elaborazione pratica di conoscenza.

Richiesta di tale estensione, ed effettiva esistenza di ciò che si richiede.

Su questa unicità e omogeneità si fonda l'esigenza, che è stata molte volte manifestata (e, segnatamente, nella seconda metà del secolo decimonono), di trattare anche le scienze dello spirito o scienze morali, anche l'*orbis intellectualis*, col metodo delle scienze naturali, elaborando naturalisticamente le produzioni del linguaggio e dell'arte, della vita politica, sociale e religiosa; onde s'inauguravano, o profetavano, una Psicologia, un'Estetica, un'Etica, una Sociologia, *methodo naturali demonstratæ.* Ma a quei programmisti e raccomandatori (oltre che le male intenzioni filosofiche, positivistiche e materialistiche, che covavano in seno), bisognava far notare la superfluità del loro gridío, ammonendoli, garbatamente, con la vecchia frase forense: *Quod petis in manu habes.* Da quando l'uomo è uomo, e costruisce pseudoconcetti e scienze empiriche, queste costruzioni naturalistiche non si sono mai limitate agli animali, alle piante e ai minerali, né ai fenomeni fisici,

chimici e biologici, ma si sono estese a tutte le manifestazioni della realtà. Logica e Psicologia e Linguistica e Sociologia ed Etica naturalistiche non hanno aspettato il secolo decimonono, per schiudersi al sole; e (senza andare troppo indietro nel tempo, e senza uscire dall'Europa) dettero già fiori e frutti con la Sociologia (Politica) di Aristotele, con la Grammatica degli Alessandrini, con le Poetiche e Rettoriche di Aristotele stesso o di Ermagora, di Cicerone o di Quintiliano; e via enumerando. La novità del secolo decimonono è consistita, principalmente, nel chiamare Fisica sociale, o Scienza fisico-acustica del linguaggio, quel che, una volta, si chiamava in altro modo, più semplice, e, forse, di gusto migliore. Con la quale osservazione, non si vuole, per altro, negare che, nel secolo decimonono, tali lavori naturalistici sieno assai piú copiosi che non nella Grecia, e che i metodi naturalistici non sieno stati, in qualcuno di quei campi di studio, applicati con singolare acume e rigore; com'è il caso, sopratutto, della Linguistica, con quelle sue leggi fonetiche, ond'essa va tanto altera tra le compagne.

Fondamento storico delle scienze naturali.

Le scienze naturali, e i concetti empirici che le costituiscono, sorgono, dunque, come trascrizione tachigrafica, sulla realtà viva e mutevole, trascrivibile compiutamente soltanto in termini di rappresentazioni individuali. Ma su quale realtà? Sulla realtà del poeta, o su quella, rischiarata e esistenzializzata, dello storico? Le costruzioni delle scienze naturali hanno a loro presupposto la storia, come i giudizî classificatorî i giudizî individuali. Se ciò non fosse, la loro funzione economica non avrebbe modo di esplicarsi, per mancanza di materia su cui lavorare. Per valerci del facile esempio già adoperato, niente gioverebbe allo zoologo costruire tipi e schemi di animali, concepibili, sí, ma inesistenti. Quei tipi e schemi, mentre distrarrebbero dal cómpito utile e urgente di riassumere la

realtà storicamente data e conosciuta, non esaurirebbero le possibilità, che sono infinite. E, se talvolta sembra che si classifichino animali immaginarî, p. e., ippogrifi, centauri, pegasi e sirene, è facile notare che ciò ha luogo, non piú nella Zoologia, ma in un'altra scienza naturalistica, la Mitologia comparata, nella quale non si classificano veramente animali, ma immaginazioni dell'uomo: fatti storici anch'esse, perché immaginazioni o fantasie storicamente date, e non già combinazioni d'immagini, che nessun popolo ha mai sognate e nessun poeta rappresentate, le quali sarebbero, come si è notato, infinite e materia di mero trastullo.

La questione se la storia sia base o coronamento del pensiero.

La storia, che ha per base la filosofia, diventa, nelle scienze naturali, a sua volta, base; e per questa ragione, accanto alla controversia se la storia sia scienza o arte, è sorta, inestricabile, l'altra: se la storia sia base della scienza, o la scienza, base della storia. La questione si risolve risolvendo l'anfibologia del termine « scienza », che si suole prendere, indifferentemente, nel significato ora di filosofia, ora di scienze naturali. Intesa la scienza come filosofia, la storia non ne è la base, anzi la filosofia è la base della storia; ed entrambe, poi, nel significato già chiarito, si compenetrano e identificano. Intesa come scienza la scienza naturale, la storia è base o precedente necessario. Certamente, anche le classificazioni naturalistiche si riflettono nel racconto storico; ma esse, come si è veduto, non hanno, in quell'opera, funzione costitutiva, concorrendovi in modo puramente sussidiario.

I naturalisti in quanto ricercatori storici.

Ma, poiché la storia è base delle scienze naturali, e la peculiare elaborazione, che queste compiono del materiale percettivo o dei dati storici, ha valore non teoretico, sí di schematizzazione e di comodo, è chiaro che tutto il contenuto di verità delle scienze naturali (ciò che esse recano, nel loro fondo, di vero e di reale) è storia. Perciò,

non senza ragione, le scienze naturali, o alcune di esse, erano chiamate, pel passato, storia naturale. La storia è la massa calda e fluente, che il naturalista raffredda e solidifica, colandola nelle forme schematiche delle classi e dei tipi. Prima di fare questa manipolazione, il naturalista ha dovuto pensare da storico. E la materia, cosí raffreddata e solidificata per la conservazione e pel trasporto, non ha valore teoretico se non in quanto si può renderla di nuovo calda e fluida; come, d'altra parte, a impedire che gli schemi foggiati rimangano fissi e perdano di utilità, è necessario rinnovarli continuamente, tornando all'osservazione dei fatti, alle intuizioni e percezioni ingenue, alla considerazione storica della realtà. Lo scopritore naturalista, in quanto scopritore di verità, è scopritore storico; e le rivoluzioni nelle scienze naturali sono progresso di cognizioni storiche: di che può essere esempio il lamarckismo e darvinismo. I naturalisti (e adoperiamo pure la parola nel significato corrente, riferendola a coloro che indagano questa « bella d'erbe famiglia e d'animali », e, in genere, il cosí detto mondo fisico) si sentono alquanto umiliati, allorché vengono definiti costruttori di schemi, incuranti della verità; ma, se tale costruzione è ciò che le scienze naturali hanno di specifico gnoseologicamente, i naturalisti, poi, in quanto individui e corporazione di studiosi, esercitano ben piú sostanziale e feconda funzione. Il fondamento storico nella vita delle scienze naturali si scorge anche da ciò, che il mutare delle condizioni storiche rende, talora, se non inutili del tutto, di certo meno utili, alcuni schemi, foggiati già per dominare condizioni di vita da noi remote, o percezioni circa la vita ora abbandonate. Cosí è accaduto per gli schemi dell'alchimia e dell'astrologia; o anche (passando ad esempî di altre scienze empiriche) per la descrittiva e casistica del diritto feudale. Quando il libro non si legge piú, anche l'indice cade in disuso.

Il pregiudizio sulla non storicità della natura.

Dall'oblio del fondamento storico delle scienze naturali, dall'ignorare che esso costituisce la loro unica verità, dal dare importanza teoretica agli schemi, che hanno importanza solamente pratica, è derivata la stranissima affermazione che la natura non abbia storia. Natura significava, in questo caso, quella realtà dall'uomo in giú, che, empiricamente, si chiama realtà inferiore. E come mai, se è realtà, è priva di storia? come mai, se è realtà, non è divenire? Del resto, quella tesi è confutata da tutti gli studî piú attenti, sulla cosí detta realtà inferiore; e, per limitarci al regno animale, già un secolo prima del Darwin, l'acuto intelletto dell'abate Galiani, scuoteva questo pregiudizio circa l'immobilità degli animali, notando, in certe sue pagine intorno ai gatti: « *A-t-on des naturalistes bien exacts qui nous disent que le chats, il y a trois mille ans, prenaient les souris, préservaient leurs petits, connaissaient la vertu médicinale de quelques herbes, ou, pour mieux dire, de l'herbe, comme ils font à présent?..... Mes recherches sur les mœurs des chattes m'ont donné des soupçons très forts qu'elles sont perfectibles; mais au bout d'une longue traînée de siècles. Je crois que tout ce que les chats savent est l'ouvrage de quarante à cinquante mille ans. Nous n'avons que quelques siècles d'histoire naturelle: ainsi le changement qu'ils auront subi dans ce temps, est imperceptible* » [1]. A quel pregiudizio (oltre lo scambio tra la fissità, che è degli schemi naturalistici, e la realtà, che è, sempre, mobile) ha contribuito, infatti, questa poca percettibilità dei mutamenti relativi alla cosí detta natura o realtà inferiore; la quale, pel poco interesse che prendiamo alle sfumature dei suoi fenomeni e al loro continuo variare, sembra immobile. Non solo non è immobile, ma non è vero neppure che essa (secondo la frase del poeta) proceda « con sí lento

[1] Lettera alla D'Épinay, del 12 ottobre 1776.

cammino che sembra stare ». Il cammino della natura o realtà inferiore è rapido o lento, né più né meno che quello della realtà umana, secondo la varia e arbitraria costruzione dei concetti empirici, che si adoperano, e secondo la varia e arbitraria misura, che loro si applica. Noi spiamo con occhio vigile ogni moto sociale, che possa far variare il prezzo del grano o il valore dei titoli di borsa; ma non con eguale occhio sorprendiamo le rivoluzioni che si preparano nel seno della terra o tra il verdevestito popolo delle erbe.

Il fondamento filosofico delle scienze naturali, e l'efficacia della filosofia in esse.

Ma, se base delle scienze naturali è la storia, si deduce da ciò che quelle scienze hanno sempre a base una filosofia; cosa indubitabile, giacché il naturalista, per naturalista che sia, è, anzitutto, uomo, e un uomo senza filosofia (o, ch'è lo stesso, senza religione) non si è ancora trovato. Il che non vuol dire che le scienze naturali sieno filosofia: il loro cómpito particolare è la schematizzazione, e, in questo cómpito, esse sono tanto indipendenti e autonome, quanto la filosofia è incompetente. Ma la filosofia è competente in filosofia; e, perciò, si vede che i naturalisti, che hanno cultura filosofica, evitano pregiudizî, errori e tentativi assurdi, nascenti dalle cattive filosofie, alle quali altri naturalisti aderiscono. Se, p. e., il chimico prof. Ostwald avesse in mente una migliore filosofia, non abbandonerebbe la sua buona chimica per quel dubbio guazzabuglio, che è la sua *Filosofia della natura*; e, se Ernesto Haeckel si fosse provveduto, anche lui, di elementari studî filosofici, non avrebbe tralasciato mai le sue ricerche sui microrganismi per risolvere gli enimmi dell'universo e falsificare le scienze naturali. Fermiamoci a questi esempî, perché la vita odierna ce ne offre innumerevoli di scienziati filosofanti, perniciosi alla scienza quanto alla filosofia e alla cultura. L'antitesi, di cui molti parlano, tra scienza e filosofia, è un sogno: l'antitesi è tra filosofia e filosofia, tra la filosofia vera e quella

assai imperfetta, e pure assai arrogante, che si agita nei cervelli di molti scienziati, e che non ha che vedere con le scoperte, fatte nei gabinetti e negli osservatorî.

Efficacia delle scienze naturali sulla filosofia; ed errori nel concepire tale rapporto.

L'efficacia della filosofia sulle scienze naturali non è costitutiva, ma preparatoria; l'efficacia delle scienze naturali sulla filosofia non è neppure preparatoria, ma meramente incidentale e sussidiaria, diretta a scopi di semplificazione espositiva e memorativa, non altrimente che nella storia. Errore assai comune, derivante da affrettata analisi circa le forme della vita spirituale, è quello onde le scienze empiriche e naturali vengono considerate quale preparazione alla filosofia. Giunti che si sia alle scienze naturali, la filosofia è stata lasciata dopo le spalle, e, per ritornare a lei, bisogna rifarsi dalla pura intuizione, che è il necessario e unico precedente del pensiero logico.

Peggio ancora, quando le scienze naturali sono considerate, non soltanto come preparazione, ma a dirittura come primo abbozzo e sgrossatura del blocco di marmo, che la filosofia ridurrà a statua. In questa concezione, si nega, senz'avvedersene, o l'autonomia delle scienze naturali, o quella della filosofia; secondo che, come metodo della verità, si riconosca o il metodo filosofico o quello naturalistico.

Infatti, nel primo caso, le scienze naturali, se sono di loro natura filosofiche, e rappresentano una prima approssimazione alla filosofia, svolta che si sia questa, dovranno sparire, come il provvisorio innanzi al definitivo, la bozza di stampa innanzi al libro stampato. Il che significherebbe che scienze naturali, in quanto tali, non esistono; e che ciò che esiste effettivamente è la filosofia. Nel secondo caso, se la filosofia ha l' indole medesima delle scienze naturali, l'ulteriore elaborazione del primo abbozzo sarà opera, sempre, del metodo naturalistico, per quanto raffinato e potenziato si voglia immaginarlo. Cosicché, ciò che esisterebbe effet-

tivamente sarebbe, non mai la filosofia, ma, sempre, le scienze naturali. Quella concezione erronea, dunque, si riduce a una negazione, o delle scienze naturali, o della filosofia; o degli pseudoconcetti, o dei concetti puri: negazione, che non fa d'uopo confutare, perché tutta la nostra esposizione della Logica ne è l'esplicita confutazione.

Motivo di questi errori: la filosofia naturalistica.

La genesi di tale illusione psicologica è nel fatto che le scienze naturali sembrano travagliate dall'anelito verso la verità piena e reale, e la filosofia, d'altra parte, intenta unicamente a correggere le storture e le inesattezze delle scienze empiriche e naturali. Ma si tratta di una sembianza o parvenza; perché l'anelito verso la verità non è delle scienze naturali, sí bene della filosofia, che vive in tutti gli uomini, e anche nell'uomo naturalista; le storture e le inesattezze filosofiche da correggere non sono delle scienze naturali (le quali, in quanto tali, non affermano né il vero né il falso) sí bene di quella filosofia, che l'uomo naturalista va formando e in cui introduce i pregiudizî derivanti dal suo particolare mestiere.

La filosofia come distruttrice della filosofia naturalistica, ma non delle scienze naturali. Autonomia di queste.

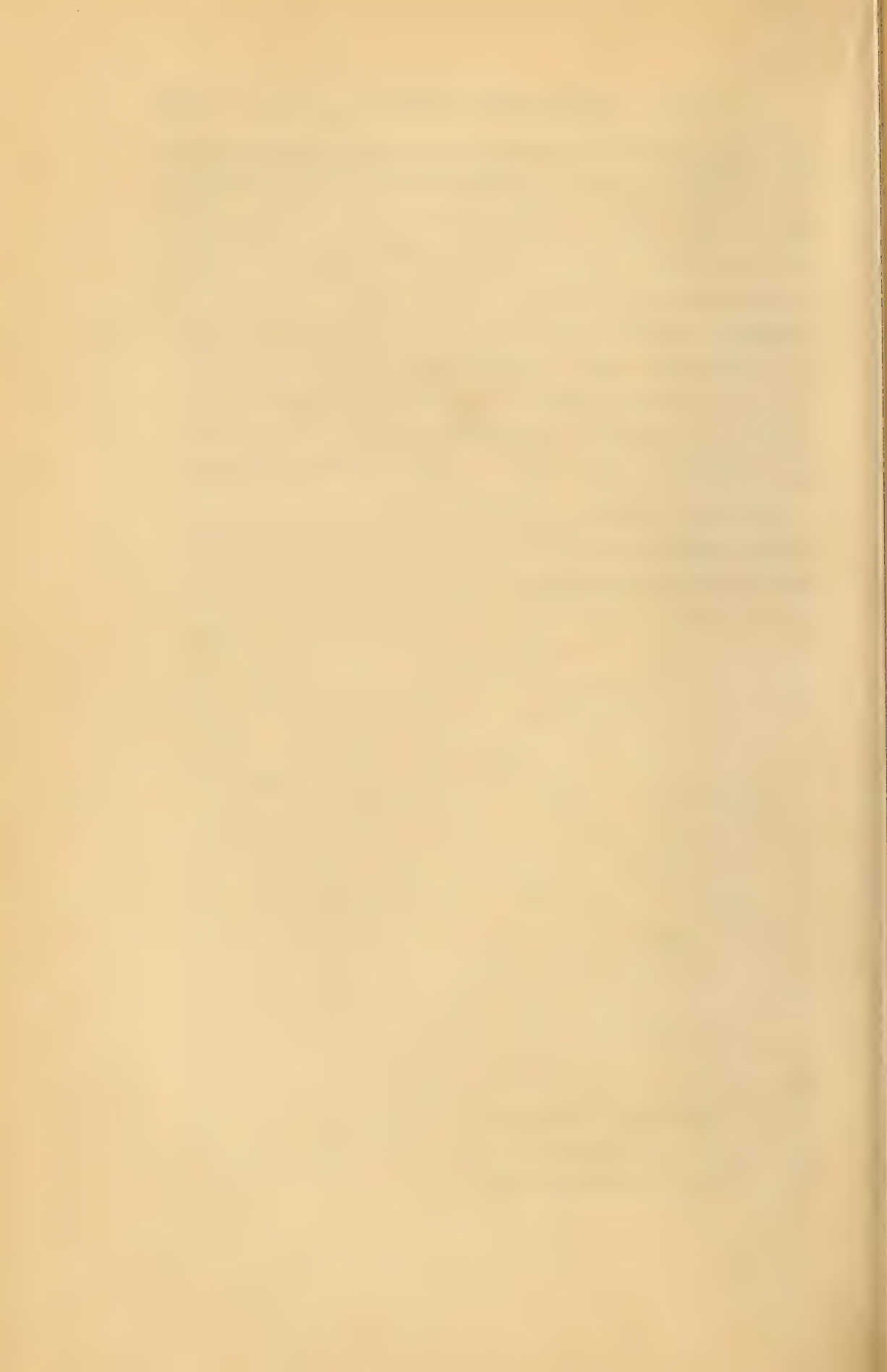
La riprova della teoria, qui sostenuta, è che, anche quando la filosofia impegna la lotta contro i pregiudizî naturalistici, essa dissolve quei pregiudizî, ma non dissolve, e non potrebbe, le scienze stesse, che li avevano suggeriti; anzi, l'uomo filosofo, facendosi da capo uomo naturalista, coltiva poi accuratamente quelle scienze, allo stesso modo che il suo filosofare non gli vieta di scendere in giardino e d'inaffiare e potare le piante. Le scienze naturalistiche del linguaggio e dell'arte, della morale, del diritto e dell'economia (per togliere esempî da quelle del globo intellettuale, le quali paiono avere piú stretti contatti con la filosofia), non sono soltanto il cosí detto *stadio empirico* delle corrispondenti discipline filosofiche, ma persistono e persisteranno accanto alle filosofiche, perché rendono servigi non surrogabili. Cosí, non c'è Filo-

sofia del linguaggio e dell'arte, che possa scacciare dal seggio che loro spetta (sebbene le scacci dal suo proprio seggio) la Linguistica empirica, la Grammatica, la Fonetica, la Morfologia, la Sintassi e la Metrica, con le loro categorie empiriche, utili alla memoria; ovvero eliminare le classificazioni dei generi artistici e letterarî, e quelle delle arti secondo i cosí detti mezzi di espressione, onde ci si rende possibile ordinare i libri negli scaffali, le statue e i quadri nei musei, e le cognizioni di storia artistico-letteraria nella nostra ritentiva. La Psicologia, scienza empirica e naturale, non ci fa, di certo, intendere l'attività dello spirito; ma ci consente di riassumere e ricordare moltissime manifestazioni effettive dello spirito, classificando alla meglio le specie o classi dei fatti rappresentativi (sensazioni, intuizioni, percezioni, immaginazioni, illusioni, concetti, giudizî, ragionamenti, poemi, storie, sistemi, ecc.), e dei fatti sentimentali e volitivi (piacere, dolore, attrazione, repugnanza, sentimenti misti, desiderî, velleità, nostalgie, volontà, moralità, doveri, virtú, vita familiare, giuridica, economica, politica, religiosa, ecc.); o classificando gli stessi fatti secondo le classi d'individui (Psicologia degli animali, dei fanciulli, dei selvaggi, dei criminali, dell'uomo fisiologico e dell'uomo patologico, ecc.). Per tale modo, affatto estrinseco, di considerazione, che ora in essa va prevalendo, si dice che la Psicologia si è elevata (o abbassata?) al grado di scienza naturale, e procede con metodo meccanico, deterministico, positivo, antiteleologico. La Sociologia, intesa non già quale scienza filosofica (che non esiste), ma quale scienza empirica, classifica, alla meglio, forme di famiglia e forme di produzione, forme di religione e di scienza e di arte, forme politiche e sociali, costruendo serie di schemi per compendiare le forme principali, che la storia umana ha assunto nel suo svolgimento. Il filosofo espelle quegli schemi dalla filosofia, come

elementi estranei e occasionanti processi patologici; ma quel filosofo stesso, in quanto uomo completo, in quanto provvede all'economia della sua vita interna e al piú facile comunicare coi suoi simili, deve foggiare l'empirico e servirsene; e, dopo avere distrutto, idealmente, l'aggettivo e l'avverbio, il genere epico e il genere tragico, la virtú del coraggio e quella della prudenza, la famiglia monogamica e la poligamica, il cane e il lupo, deve pure parlare, quando occorra, di aggettivi e avverbî, di epopee e tragedie, di coraggio e di prudenza, di famiglie cosí e cosí costituite, della specie « cane », come se si distinguesse nettamente dalla specie « lupo ».

Cosí resta confermata l'autonomia e la peculiare indole delle scienze empiriche o naturali, indistruttibili dalla filosofia, come questa da esse.

VI

Le matematiche
e la scienza matematica della natura

L'idea di una scienza matematica della natura.

Alla tesi che riconosce l'ineliminabile fondamento storico delle scienze naturali, e alle conseguenze che da essa derivano, fa contrasto la concezione di una scienza matematica della natura; la quale, esprimendo l'ideale delle scienze naturali e lo scopo cui tendono, esprimerebbe, insieme, a quel che si afferma, la loro vera indole, non empirica ma astratta, non sintetica ma analitica, non induttiva ma deduttiva. La concezione matematica delle scienze naturali importerebbe il meccanismo perfetto, la riduzione di tutti i fenomeni a quantità senza qualità, la rappresentazione di ciascun fenomeno mediante una formola matematica, che ne sarebbe la definizione adeguata.

Varie definizioni delle matematiche.

Ma neppure l'indole delle matematiche può essere considerata, ai tempi nostri, quale mistero. La matematica (è stato scritto testé, con arguzia pari alla verità), è « una scienza in cui non si sa mai di che cosa si parli, né se ciò, di cui si parla, sia vero »; affermazioni che, su per giú, si ripetono da tutti i matematici, consapevoli dei proprî procedimenti. A quale titolo una produzione, che merita caratteristiche di quella sorta, può essere denominata scienza? Una scienza, che non affermi verità alcuna, non appartiene allo spirito teoretico, non essendo neppure poesia;

e una scienza, che non si riferisca a nessuna cosa, non è neppure scienza empirica, la quale si riferisce sempre a un gruppo determinato di rappresentazioni. Per questo motivo, altri inclina a considerare la matematica ora come linguaggio, ora come logica. Ma la matematica non è né il linguaggio, né un linguaggio: non è il linguaggio in universale, coestensivo con l'espressione e con l'arte; né un linguaggio storicamente dato, che sarebbe fatto contingente; né una classe di linguaggio (linguaggio fonico, pittorico, musicale, ecc.), che sarebbe determinazione approssimativa ed empirica, inapplicabile a una funzione, come le matematiche, che spiega indole propria e originale. E non è una logica, perché di logica ve n'ha una sola, e il pensiero pensa sempre come pensiero. Che, se poi si dice che lo spirito umano ha anche una speciale logica, che è il matematizzare, si ritorna al problema da risolvere: che cosa sia il matematizzare, e, cioè, questa logica che non è la logica del pensiero, perché non dà verità, e non è la logica delle scienze empiriche, perché non si appoggia su rappresentazioni.

Il procedere matematico.

Del procedere matematico può valere come esempio qualsiasi operazione dell'aritmetica. Prendiamo la moltiplicazione: $4 \times 4 = 16$. Il segno $=$ (eguale) designa l'identità: 4×4 è identico a 16, come è identico a infinite altre formole siffatte, giacché ogni numero può avere infinite definizioni. Che cosa da siffatta eguaglianza si apprende circa la realtà, fenomenica o assoluta, alla quale aspira la mente umana? Nulla di nulla. Ma si apprende a sostituire 16 a 8×2, a $9 + 7$, a $21 - 5$, a $32 : 2$, a 4^2, a $\sqrt{256}$, e così via. Una o altra sostituzione è utile, secondo i casi: quando alcuno ci promette di somministrarci 4 lire al giorno, e noi vogliamo sapere la totalità di lire, ossia l'oggetto che avremo disponibile dopo quattro giorni, eseguiremo l'operazione $4 \times 4 = 16$; quando abbiamo 32 lire

da dividere in parti eguali tra noi e un altro, ricorreremo all'altra formola: 32 : 2 = 16. La matematica, in quanto matematica, non conosce, ma stabilisce formole di eguaglianza; non serve a conoscere, ma a contare e a calcolare il già conosciuto.

Apriorità dei principî matematici.

Per contare e calcolare, la matematica ha bisogno di formole, e, per stabilire queste, di certi principî supremi, che si chiamano, a volta a volta, definizioni, assiomi e postulati. Cosí, l'aritmetica ha bisogno della serie numerica, la quale, movendo dall'unità, si ottiene, aggiungendo sempre un'unità al numero precedente; la Geometria ha bisogno della concezione dello spazio a tre dimensioni, coi postulati che vi si connettono; la Meccanica, di alcune leggi fondamentali, quale la legge d'inerzia, che, cioè, un corpo in movimento, non sottomesso all'azione di altre forze, percorre in tempi eguali spazî eguali. È stato molto disputato se questi principî sieno a priori o a posteriori, puri o sperimentali; ma la disputa si dovrebbe, ormai, dichiarare chiusa a favore della prima alternativa. Perfino gli empiristi distinguono i principî matematici dai principî naturali o empirici, almeno come esperienze (per valerci della loro parola) elementari; come esperienze, che l'uomo compirebbe nel proprio spirito, isolandosi dalla natura esterna; e, cioè, anch'essi, vogliano o no, li distinguono profondamente dalle cognizioni a posteriori o sperimentali. Il carattere di apriorità dei principî matematici rifulge a ogni contradizione, con cui venga assalito.

Contradittorietà di questi principî apriori. Non pensabili; —

Senonché, escluso che essi sieno a posteriori ed empirici, e riconosciuti come a priori, le difficoltà non cessano con questo. L'apriorità di quei principî ha altri caratteri, molto singolari, che li rendono dissimili dalle cognizioni a priori della filosofia, dalla coscienza degli universali e dei valori, e, p. e., del valore logico o di quello morale. È, infatti, impossibile pensare che i concetti del vero e del

buono non sieno veri; ma è, invece, impossibile pensare che i principî delle matematiche sieno veri. Anzi, considerati rigorosamente, essi risultano tutti, e del tutto, falsi. La serie numerica si ottiene movendo dall'unità e aggiungendo sempre un'unità; ma, nella realtà, non vi ha nessun fatto, che possa funzionare da caposerie, e nessun fatto è distaccabile dall'altro in modo da generare una serie discontinua. Se la matematica abbandona il discontinuo pel continuo, esce da sé stessa, perché abbandona la quantità per la qualità, l'irrazionale, che è il suo dominio, pel razionale: se resta nel discontinuo, pone qualcosa d'irreale e impensabile. Lo spazio viene caratterizzato come costituito da tre o piú dimensioni; ma la realtà ci offre, non già questo spazio, cosí costituito, aggregato di dimensioni; sí bene la spazialità, cioè la pensabilità, l'intuibilità in genere, l'estensione viva e organica, non meccanica e aggregata, il cui carattere non è di avere tre dimensioni, una, due, tre, ma di essere spazialità, in cui nell'una sono tutte le altre dimensioni, e, quindi, non vi sono dimensioni distinguibili ed enumerabili. E, se impensabili riescono le tre o piú dimensioni come attributi dello spazio, e il punto inesteso, e la linea senza superficie, e la superficie senza solidità, — impensabili sono anche, di conseguenza, tutti i concetti derivati, come quelli delle figure geometriche, nessuno dei quali ha, o può avere, realtà: nessun triangolo ha, o può avere, la somma degli angoli eguale a due retti, perché nessun triangolo ha esistenza. Onde, diversamente dai concetti filosofici, che sono tutti in ogni istante e non si esauriscono in nessun istante, quei concetti geometrici non si esauriscono in nessun fatto reale, perché non sono in nessuno. Il medesimo è dei principî della Meccanica: nessun corpo può essere sottratto all'azione delle forze estranee, perché ogni corpo sta con gli altri tutti, nell'universo; onde, la legge d'inerzia è impensabile.

— e non intuibili.

Come sono impensabili, cosí i principî delle matematiche non sono immaginabili; e perciò malamente sono stati definiti entità immaginarie, nel qual modo cesserebbero, perfino, di avere validità in quanto apriori. Essi sono a priori, ma senza carattere di verità; contradizioni organizzate. Se la matematica (diceva l'Herbart) dovesse morire per le contradizioni di cui è contesta, sarebbe morta da lunga pezza [1]. Ma essa non ne muore, perché non si prova a pensarle; come un animale velenoso non muore del proprio veleno, perché non se lo inocula. Se pretendesse pensarle e darle come vere, quelle contradizioni diventerebbero, tutte, falsità.

Identificazione delle matematiche con gli pseudoconcetti astratti.

Ora, una funzione che organizzi contradizioni teoretiche senza pensarle, e, perciò, senza cadere in contradizione, è una funzione non teoretica, ma pratica; e a noi è già perfettamente nota come quella particolare forma produttiva dello spirito pratico, che foggia pseudoconcetti. Ma, poiché quelle contradizioni sono a priori e non aposteriori, pure e non rappresentative, le matematiche non possono consistere in quegli pseudoconcetti, che sono i concetti rappresentativi o empirici. Resta, dunque, che consistano nell'altra forma di pseudoconcetti, che sono i concetti astratti, i quali abbiamo già definiti come affatto vuoti di verità e, insieme, vuoti di rappresentazione, analitici a priori e non sintetici a priori. E abbiamo mostrato come, nella falsificazione o riduzione pratica del concetto puro, ai concetti empirici tocchi la concretezza senza universalità, e, cioè, la mera generalità, e ai concetti astratti, l'universalità senza concretezza, e, cioè, l'astrazione.

Tali, infatti, sono le finzioni della matematica: universalità senza concretezza, e, perciò, finta universalità.

---

[1] *Introd. alla filos.*, trad. Vidossich, p. 272.

All'inverso delle scienze naturali, che dànno valore di concetto allè rappresentazioni del singolo, quantunque vi riescano solamente per convenzione; le matematiche dànno valore di singolo ai concetti, riuscendo a ciò, anch'esse, per convenzione. Distaccano, a questo modo, la spazialità in dimensioni, l'individualità in numeri, il movimento in moto e riposo, e via dicendo; e foggiano entità fittizie, che non sono né rappresentazioni né concetti, ma, piuttosto, concetti trattati come rappresentazioni. Devastazione, mutilazione, flagello, imperversante nel mondo teoretico, e che, poi, non è niente di tutto ciò, anzi è affatto innocuo, perché non afferma nulla circa la realtà, e opera come semplice artifizio pratico. Del quale artifizio ci è noto lo scopo generale, che è l'aiuto mnemonico; e ci appare subito lo scopo mnemonico piú particolare, che è aiutare a richiamare alla memoria serie di rappresentazioni, raggruppate prima in concetti empirici, e rese, per tal modo, omogenee. Vale a dire, servono a fornire i concetti astratti, che rendono possibile il giudizio numeratorio; a costruire gl'istrumenti per contare e calcolare, e per compiere quella sorta di falsa sintesi a priori, che è la numerazione degli oggetti singoli.

Il fine ultimo delle matematiche: numerare e, quindi, servire alla determinazione del singolo. Il loro posto.

Cosicché, applicando alle matematiche quello che si è detto del giudizio numeratorio, è ora chiaro che esse servono, in conclusione, al facile maneggio della conoscenza circa la realtà individuale. Il calcolo, infatti, presuppone: 1°) le percezioni (giudizî individuali); 2°) le classificazioni (giudizî classificatorî); e, soltanto per mezzo di questi, giunge alle prime. Ma alle prime deve giungere, perché, dove non ci fossero cose singole da richiamare alla mente, il calcolo sarebbe vano. La quantificazione sarebbe sterile armeggio, se non riuscisse, in fine, alla qualificazione.

Le matematiche, talvolta, sono state concepite come strumenti proprî delle scienze naturali, *appendix magna*

alle scienze naturali, come le chiamava il Bacone; ma, per le cose dette, non bisogna dimenticare che, ben piuttosto, le une e le altre, prese insieme perché cooperanti, costituiscono un'*appendix magna*, o un *index locupletissimus*, alla storia, che è la conoscenza piena del reale. Affatto erroneo poi, è presentarle quasi prologo a tutta la conoscenza del reale, alla filosofia e alle scienze, confondendo la coda col capo, l'*appendix* e l'*index* col testo e con la prefazione.

Le questioni particolari circa le matematiche.

Non entra nel cómpito, che ci siamo proposti, andare piú oltre investigando la costituzione delle matematiche, e determinare se di scienze matematiche ve n'abbia una sola o piú; se una sia la fondamentale e le altre derivate; se il Calcolo comprenda in sé la Geometria e la Meccanica, o tutte tre sieno coordinabili e unificabili in una matematica generale; se la Geometria e la Meccanica sieno pura matematica o non introducano elementi rappresentativi e contingenti (come pare fuori dubbio nel caso della Fisica matematica); e via discorrendo. Ci basti avere stabilito l'indole della scienza matematica, e fornito il criterio secondo il quale si può discernere se una data formazione è matematica o scienza naturale, se è matematica pura o applicata (concetto o giudizio numeratorio, schema di calcolo o calcolo in atto). E neppure, perciò, entreremo a risolvere particolari questioni, come quelle circa il numero delle possibili operazioni fondamentali dell'aritmetica, o circa la natura del calcolo infinitesimale, e se, in questo, abbiano luogo o no concetti non matematici (l'infinito filosofico, non quantitativo), o circa il numero delle dimensioni dello spazio. Rispetto all'uso delle matematiche, tocca al matematico, che conosce il suo mestiere, vedere quali distinzioni gli convenga arbitrariamente introdurre, e quali unificazioni arbitrariamente produrre, per raggiungere certi fini. Pel filosofo, tanto queste unificazioni, quanto

quelle distinzioni sono tutte false, se trasportate in filosofia, e tutte possono essere legittime, se adoperate in matematica. Se le tre dimensioni dello spazio sono arbitrarie ma comode, arbitrarie saranno le quattro, le cinque e le *n* dimensioni, e si potrà discutere solamente se sieno comode; della quale cosa il filosofo non sa nulla, come, dell'altra, è sicuro a priori.

Il rigore delle matematiche e il rigore della filosofia. Amori e odî tra le due forme.

La comodità pratica suggerisce alle matematiche i postulati; ma la purità degli elementi, che esse manipolano, dà loro il rigore delle dimostrazioni, la forza della verità. Curiosa forza, che ha per punto di appoggio una debolezza, la non-verità del postulato; e che si riduce a una perpetua tautologia, con cui si ricorda che ciò, che è stato concesso, è stato concesso. Tuttavia, il rigore delle dimostrazioni e l'arbitrarietà dei fondamenti spiega come i filosofi sieno stati, a volta a volta, attratti e disgustati dalla matematica. La quale, operando con concetti puri, è vera *simia philosophiæ* (come del diavolo fu detto che era *simia Dei*); e i filosofi, talvolta, hanno veduto in essa l'assolutezza del pensiero e l'hanno salutata sorella o primogenita della filosofia; tal'altra, riconoscendo, sotto quella forma divina, il diavolo, le hanno rivolto le poco oneste parole, che i santi e gli asceti usavano in simili evenienze. Onde, le matematiche sono state accusate di non potere, nonostante il loro procedere rigoroso, giustificare i proprî principî; di costruire formole vuote e lasciare vuota la mente; di promuovere la superstizione, giacché dai loro schemi resta fuori tutta la realtà concreta, come mistero inattingibile; di essere, per gli spiriti elevati, troppo difficili, appunto perché troppo facili [1]. Giambattista Vico confessava che, messosi allo studio della Geometria, non era

[1] Una curiosa raccolta di giudizî contro le matematiche, in Hamilton, *Fragments philosophiques*, trad. Peisse, Parigi, 1840, pp. 283-370.

andato oltre la quinta proposizione di Euclide, giacché « alle menti, già dalla Metafisica fatte universali, non riesce agevole quello studio, proprio degli ingegni minuti »[1]. Accuse, che non sono accuse, e confermano, semplicemente, la peculiare natura di quelle formazioni spirituali, eterna, come è eterna la natura dello spirito.

Impossibilità di risolvere le scienze empiriche nelle matematiche; e limiti empirici della scienza matematica della natura.

Chiarita l'indole delle matematiche, si può ora ripigliare il filo lasciato sospeso, e scorgere quanto sia inammessibile la pretesa di una scienza matematica della natura, la quale dovrebbe essere il vero scopo, e l'intima anima, delle scienze empiriche e naturali. Si dice che quella scienza matematica stia, come ideale, di sopra a tutte le particolari scienze naturali; ma, converrebbe aggiungere, come ideale irrealizzato e irrealizzabile, e, perciò, piuttosto che ideale, illusione e miraggio. Si dice che quell'ideale si è parzialmente realizzato e che, perciò, niente impedisce che, in séguito, esso si possa realizzare totalmente; ma, in effetti, chi ben guardi, vede che non si è realizzato neppure parzialmente, perché le formole matematiche dei fatti naturali sono affette, sempre, dal carattere empirico e approssimativo dei concetti naturalistici, che adoperano, e dall'elemento intuitivo, che è in fondo a questi. Quando si cerca di stabilire, in tutto il suo rigore, l'ideale della scienza matematica della natura, si è costretti ad assumere, quale punto di partenza, elementi distinti ma perfettamente identici, e, perciò, impensabili; quantità senza qualità, che sono nient'altro che quelle finzioni matematiche, di cui si è discorso. Per tal modo, l'idea di una scienza matematica della natura si risolve nell'idea stessa delle matematiche; e l'universalità, che viene vantata di quella scienza, è l'universale applicabilità delle matematiche, dovunque sieno cose e fatti da

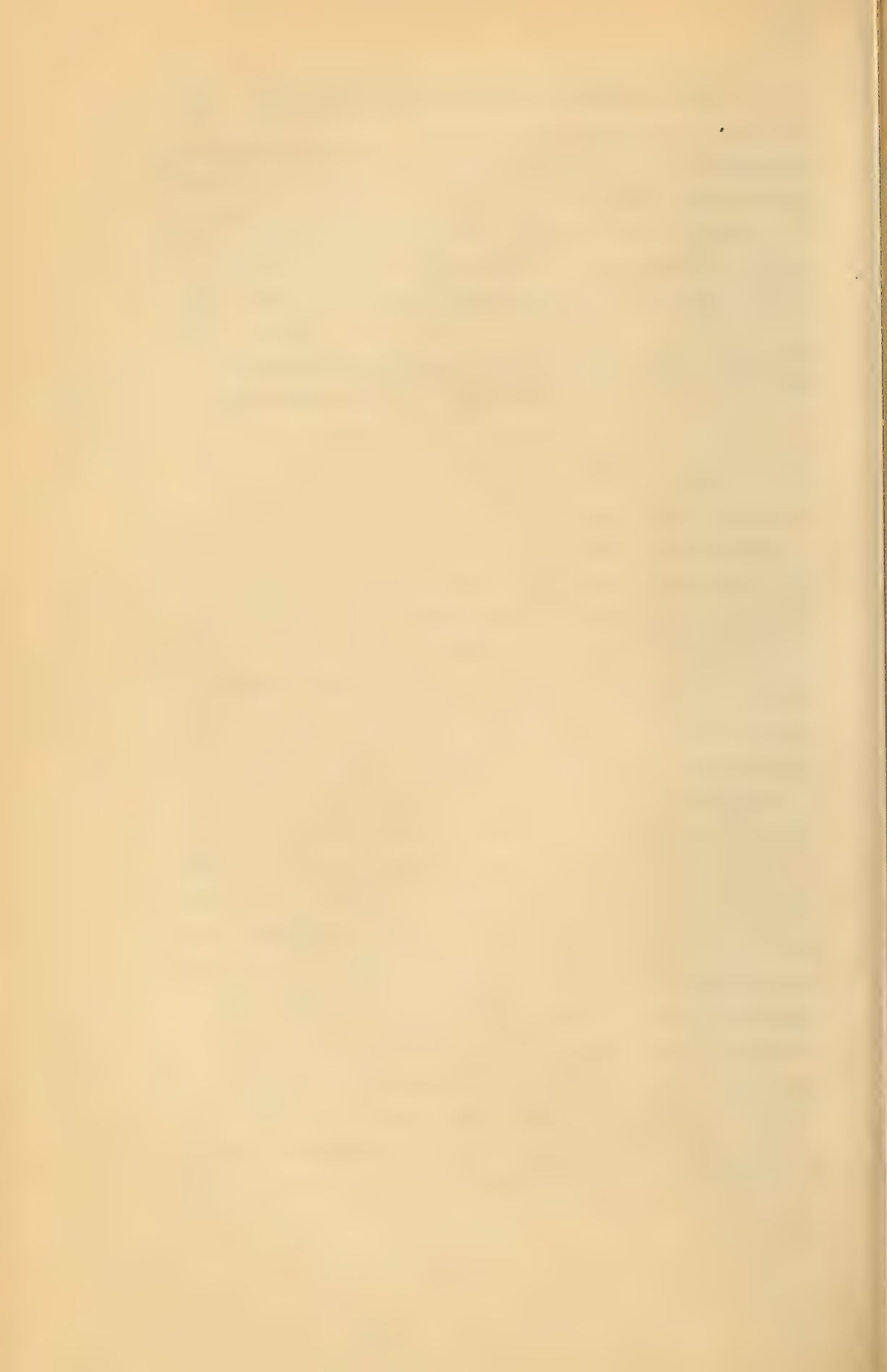
[1] *Autob.*, in *Opp.*, ed. Ferrari[2], IV, p. 336.

numerare, calcolare e misurare. Per progressi che si facciano nel calcolo e nell'applicazione del calcolo, le scienze naturali non perderanno mai il loro immancabile fondamento intuitivo e storico. Resteranno, com'è stato detto (e, questa volta, si è detto bene, impedendo che si sconoscano gli elementi intuitivi, di cui sono impastate), scienze descrittive.

Decrescente utilità delle matematiche nelle sfere piú alte del reale.

La già illustrata scarsa percettibilità delle differenze (o scarso interesse, che noi prendiamo per le differenze individuali), via via che si discenda nella cosí detta natura o realtà inferiore (nel che è riposta l'illusione che la natura sia invariabile e priva di storia), spiega anche per quale ragione le matematiche sieno parse applicabili al *globus naturalis* meglio che al *globus intellectualis*, e, nello stesso *globus naturalis*, alla mineralogia meglio che alla zoologia, e alla fisica meglio ancora che alla biologia. Senonché, le matematiche sono applicabili egualmente al *globus intellectualis*, e di ciò possono essere esempî l'Economia e la Statistica; e sono, d'altro canto, inapplicabili all'uno e all'altro, quando l'uno e l'altro vengono considerati nella loro effettiva verità e unità, come storia della natura, o storia della realtà, in cui niente si ripete, e, perciò, niente è eguale e identico. Sotto quella differenza di applicabilità non ci è altro se non un fatto di utilità; se i granelli di sabbia, che calpestiamo, possono essere considerati (benché non sieno) eguali tra loro, piú di rado accade di fare il medesimo rispetto agli uomini, tra i quali ci aggiriamo e operiamo. Di qui, la decrescente utilità delle costruzioni naturalistiche (e del calcolo matematico), via via che ci approssimiamo alla vita umana e, in questa, alla situazione storica, in cui ci troviamo. Decrescente, ma non mai nulla; altrimente, né quelle scienze empiriche (grammatiche, libri di doveri, tipi psicologici, ecc.), né quei calcoli (statistiche, calcoli econo-

mici, ecc.), si manterrebbero in uso. A un costruttore di macchine occorre poca intuizione e molta fisica e meccanica; a un maneggiatore di uomini, pochissima matematica, poca scienza empirica e molta virtú intuitiva e percettiva dei vizî e del valore degli individui umani, coi quali ha da fare. Del resto, anche il poco e il molto sono determinazioni empiriche; lo Spirito, che è tutto lo spirito in ogni uomo particolare e in ogni particolare istante della vita, non è mai aggregato di elementi misurabili.

VII

La classificazione delle scienze

Le dilucidazioni date circa le varie forme del sapere sono, insieme, dilucidazioni circa le categorie dello spirito teoretico e teoretico-pratico: l'intuizione, il concetto, la storicità, il tipo, il numero; e, ancora, la qualità e la quantità e la quantità qualitativa, lo spazio, il tempo, il movimento, e via dicendo. Esse fanno parte di quella dottrina delle categorie, nella quale si assolve il cómpito della Filosofia in senso stretto. Domandare che cosa sieno le matematiche o la storia, importa ricercare le categorie corrispondenti; domandare quale sia la relazione tra storia e matematiche, e, in genere, come stiano tra loro le varie forme del sapere, importa svolgere geneticamente tutte queste forme, che è, per l'appunto, quello che abbiamo tentato.

La teoria delle forme del sapere e la dottrina delle categorie.

Ma l'aspra ricerca circa le forme del sapere in quanto categorie non è stata molto in fiore nei tempi ultimi, nei quali ha acquistata voga, invece, un altro problema, che è parso piú facile, e non è, perché, in fondo, sotto mentite spoglie, è identico al problema precedente. Invece di porre la domanda nel modo indicato di sopra, che importa ricercare la costituzione dello spirito teoretico, si è domandato, modestamente, una classificazione delle varie forme del sapere, una c l a s s i f i c a z i o n e d e l l e s c i e n z e. La fi-

Il problema della classificazione delle scienze; e la sua indole empirica.

ducia, scarsa nel pensiero filosofico, eccessiva nei metodi naturalistici, ha fatto sí che, non sapendosi rinunziare al bisogno di dominare il caos delle scienze svariate e concorrenti, e non volendosi ricorrere alla sistemazione filosofica, si è cercato di classificare le scienze, come si usa pei minerali, vegetali e animali. Vi sono, ora, perfino scrittori e tenitori di cattedre, i quali si professano specialisti in classificazione di scienze; i volumi di tale argomento si moltiplicano con frequenza e abbondanza non proficue.

Carattere falsamente filosofico che assume.

Di certo, se codesti scrittori e cattedratici procedessero in modo affatto empirico, corrispondente alle loro dichiarazioni, non ci sarebbe nulla da ridire sui loro lavori: salvo a consigliare di non discuterli filosoficamente, per non perdere tempo in equivoci; o, anche, a riconoscerne la poca utilità. Ma, nel fatto, nessuno si contiene nei limiti empirici, e ciascuno dà un qualche fondamento filosofico e razionale alla classificazione, che propone. Ci si presentano, per tal modo, bipartizioni di scienze concrete e astratte, storiche e teorematiche (o nomotetiche), scienze del successivo e scienze del coesistente, reali e formali; o tripartizioni come scienze di fatti, di leggi e di valori; di scienze fenomeniche, genetiche e sistematiche: e simili partizioni e gruppi, dei quali alcuni sono nostre vecchie conoscenze, rispondenti a funzioni dello spirito già da noi distinte; altri, invece, sono da reputare falsi, perché confondono, sotto uno stesso nome, funzioni diverse e separano funzioni uniche; ma che tutti, veri o falsi, ci traggono fuori dall'empirico, e ci riportano al problema della Logica e della Filosofia teoretica. Farne la critica non è da questo luogo; perché, nella parte sostanziale, essa è stata già fatta, di volta in volta, nell'esposizione delle nostre teorie, e, pel resto, si ridurrebbe a una critica di minuti errori, la quale trova sede piú opportuna, anziché in trattati filosofici, nelle re-

censioni dedicate ai libri del giorno. Tanto, quei sistemi classificatorî passano, quasi tutti, col giorno che li vede spuntare.

Inteso con rigore filosofico, coincidenza di quel problema con la ricerca delle categorie.

Ci preme, soltanto, mostrare piú chiaramente che l'esigenza intrinseca a tali tentativi è quella stessa, che conduce a stabilire una dottrina delle categorie, o un sistema filosofico. Infatti, nelle richieste di una classificazione delle scienze, è agevole scorgere, di volta in volta, due richieste: una piú ristretta, l'altra piú ampia. La prima si volge a domandare una classificazione delle forme del sapere; come nel sistema baconiano, e negli altri che ne ripetono il tipo, in cui le scienze sono divise secondo le tre facoltà, memoria (storia naturale e civile), immaginazione (poesia narrativa, drammatica e parabolica), e ragione (teologia, filosofia della natura e filosofia dell'uomo). L'altra tende a una classificazione, non secondo le sole forme gnoseologiche, ma secondo gli oggetti, secondo tutti i principî reali dell'essere; come nel sistema comtiano e nei derivati di esso. — Ora, una classificazione del primo genere coincide con la ricerca relativa alle forme dello spirito teoretico; e i problemi, che espone, non si possono risolvere se non penetrando nei problemi di queste forme: altrimente, non si può dire se la classificazione baconiana, p. e., sia esatta o no, e, nel caso, dove sia da correggere. Ma si passa dal mare all'oceano, passando all'altra forma di classificazione secondo gli oggetti o i principî reali dell'essere, perché quella, poi, coincide con l'intero sistema filosofico. La classificazione del Comte, p. e., è il suo stesso positivismo; né è possibile accettare o rifiutare, o vagliare, l'una, senza accettare o rifiutare, o sottomettere a esame, l'altro. C'è gente che crede, ingenuamente, di potere intendere le cose, col rappresentarsele sopra un foglio di carta, in forma di albero genealogico o di tabella ricca di segni grafici d'inclusione ed esclusione. Ma,

quando si accinge sul serio all'opera, si avvede che, per disegnare l'albero e costruire la tabella delle cose, occorre, anzitutto, averle intese; e la penna casca di mano e la testa è costretta a chinarsi alla meditazione, quando non preferisca di togliersi il ruzzo pericoloso, svagandosi in altre faccende.

Forme del sapere e forme letterario-didascaliche.

E qui è anche il caso di chiarire di proposito la distinzione, piú volte da noi adoperata, tra forme del sapere e forme letterarie o didascaliche del sapere, tra ordini di conoscenze e libri. La configurazione dei libri non è sempre determinata dall'esigenza unica onde si vuole la trattazione rigorosa di un determinato problema; assai di frequente, il motivo di essi è dato dal bisogno pratico di trovare raccolte insieme certe cognizioni disparate, per non doverle andare cercando in piú luoghi, e, cioè, nei loro veri luoghi. Si hanno, per tal modo, accanto ai trattati scientifici propriamente detti, le compilazioni scolastiche e i manuali; quali sarebbero le Geografie, le Pedagogie, le Enciclopedie giuridiche o filologiche, le Storie naturali, e via discorrendo. Altre volte, gli autori, anche fuori degl'intenti piú strettamente scolastici, stimano opportuno, ora d'isolare, ora di congiungere certi ordini di conoscenze, e battezzare la mutilazione o il miscuglio con un nome particolare. Dinnanzi a queste compilazioni e formazioni ibride, è evidente che il filosofo e lo storico delle scienze, che non cercano libri ma idee, debbono eseguire una serie di analisi e di sintesi, di dissociazioni e associazioni, senza lasciarsi sedurre dall'autorità degli scrittori o dalla saldezza dei miscugli, diventati tradizionali.

Pregiudizî nascenti da queste ultime.

Senonché, la cosa non è facile. Quei miscugli non sono piú ingenui, né i motivi pratici, che li hanno determinati, sono trasparenti. Intorno a essi, è sorta una folta selva di filosofemi, di distinzioni cervellotiche, di definizioni false, di scienze immaginarie, di pregiudizî di ogni

sorta. Chi, essendo riuscito a discernere le connessioni genuine, si prova a districare i rami intrecciati, a isolare gli alberi e a mostrarne le diverse radici; chi pone l'accetta tra quei tronchi selvaggi, è spaventato da gridi e da pianti, non meno forti di quelli che respinsero Tancredi dalla selva incantata. E vi ha il tradizionalista, che ammonisce severamente di non scindere gli aggruppamenti naturali e di non introdurre colà il proprio arbitrio; e chiama, a questo modo, naturale l'arbitrario, e arbitrario il naturale. « Come? » (ha scritto di recente il prof. Wundt, scandalizzato) « per la bella ragione che la ricerca dell'individuale è ricerca storica, la Geologia dovrebbe essere considerata come storia, e l'indagine dell'epoca glaciale restare abbandonata all'amabile interessamento dello storico? ». E altri lamenta che, con codeste semplificazioni, si distrugga l'antica ricchezza delle scienze; e chiama ricchezza la confusione.

I prologhi metodici ai manuali scolastici; e la loro impotenza.

È vero che, per ovviare al male della confusione e al difetto di coscienza circa l'indole varia delle ricerche che sono state mescolate tra loro, molti autori sogliono premettere ai loro volumi prologhi teorici, metodiche, come le chiamano, delle loro scienze: la logica speciale delle singole discipline è da rimandare (si afferma) ai libri, che trattano di queste. I manuali in lingua tedesca, in ispecie, sogliono avere questa disposizione, preceduti, come sono, da prologhi pesantissimi, che occupano gran parte del volume o dei volumi dell'opera; e fanno contrasto ai libri francesi e inglesi, i quali, di solito, entrano *in medias res*. Il che sembra preferibile: il tipo tedesco ha di contro la sennata osservazione del Manzoni, che di libri basta uno alla volta, quando non è d'avanzo. Chi apra un libro di storia per apprendervi i particolari di un avvenimento, o un libro di economia per apprendervi il funzionamento di un istituto economico, non dovrebbe essere costretto a leg-

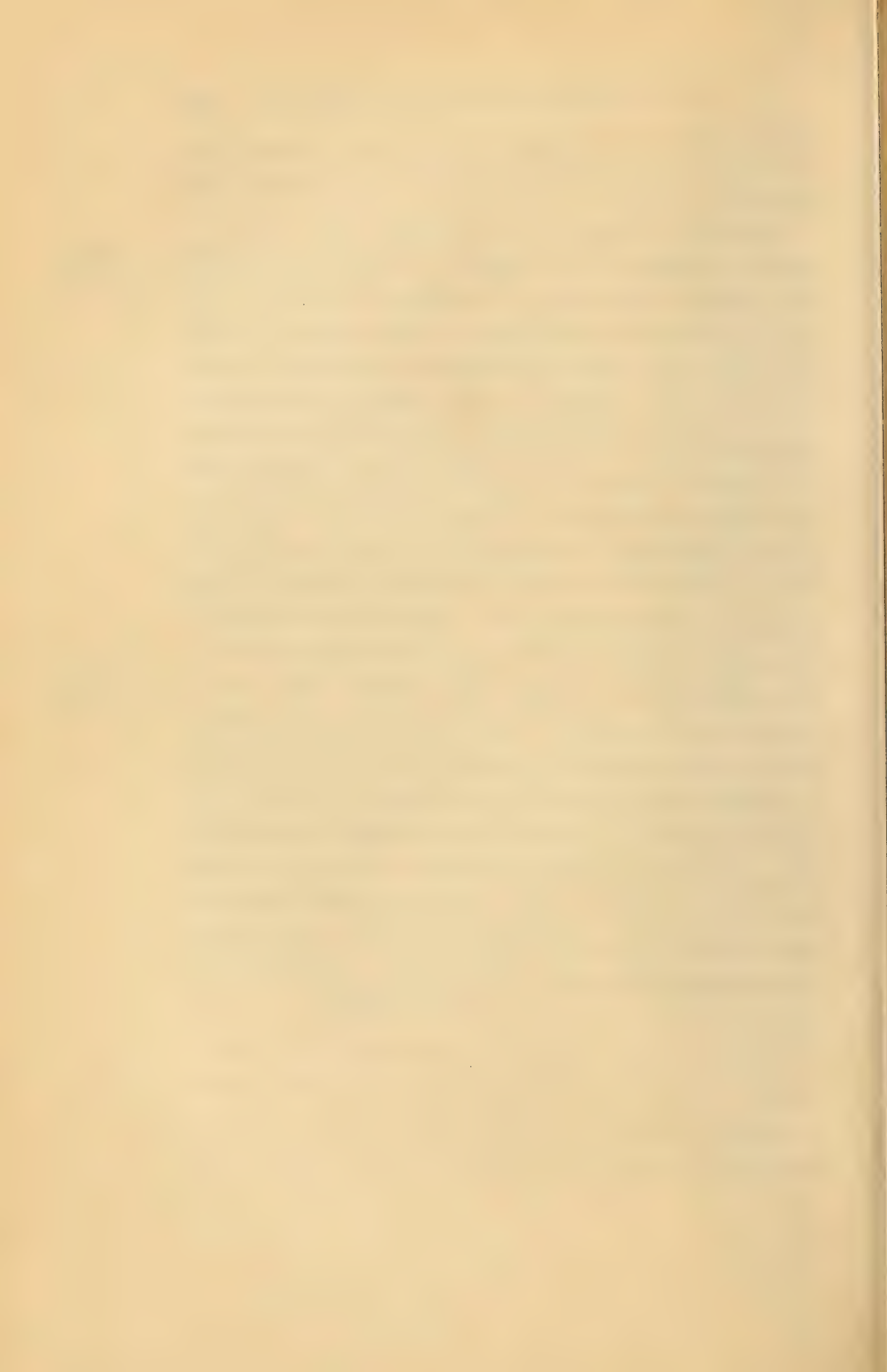
gere la teoria degli avvenimenti storici e le disquisizioni sul posto che compete all'Economia nel sistema delle scienze. « *Il s'agit d'un chapon, et non point d'Aristote* », come diceva all'avvocato, che risaliva, col discorso, alla *Politica* aristotelica, il giudice dei *Plaideurs*. Ma, oltre la contaminazione letteraria, si ha, qui, anche l'altro inconveniente, che, essendo la scienza e la teoria della scienza operazioni diverse e richiedendo attitudini e preparazione diverse, lo specialista, competente nella prima, di solito non è punto competente nella seconda, per quanto sia creduto tale per equivoco di nomi. Per quale ragione, infatti, un valente conoscitore dei fenomeni bancarî e borsistici dovrebbe essere pratico nella gnoseologia della scienza economica? L'affermazione dell'una competenza in forza dell'altra costituisce un vero e proprio sofisma *a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*.

La moltiplicazione cervellotica delle scienze.

Inoltre, lo specialista ha la sua boria, che lo porta a gonfiare ciò che egli pratica e a disconoscerne la vera indole e i limiti. Non da altro deriva, ai giorni nostri, la moltiplicazione delle scienze, alla quale il filosofo assiste esterrefatto: vera moltiplicazione miracolosa dei sette pani e dei cinque pesciolini. A ogni ideuzza, che passi pel cervello di un professore, si annunzia la nascita di una scienza nuova. Ed eccoci allietati da Sociologie, Psicologie sociali, Etnopsicologie, Antropogeografie, Criminologie, Letterature comparate, e via discorrendo. Anni addietro, un egregio storico tedesco, avendo notato che qualche utile si può cavare anche dagli studî genealogici e araldici, abbandonati, d'ordinario, ai cultori e provveditori dell'aristomania e titolomania, invece di restringersi a metter fuori la sua raccoltina di osservazioncelle, proclamò, senz'altro, la Genealogia come scienza, *die Genealogie als Wissenschaft*, dandone il relativo manuale; il quale comincia col determinare il concetto della Genea-

logia, e studia poi le relazioni di questa con la storia, con le scienze naturali, con la zoologia, con la fisiologia, psicologia e psichiatria, e con l'universo scibile.

Le scienze e i pregiudizî cattedratici.

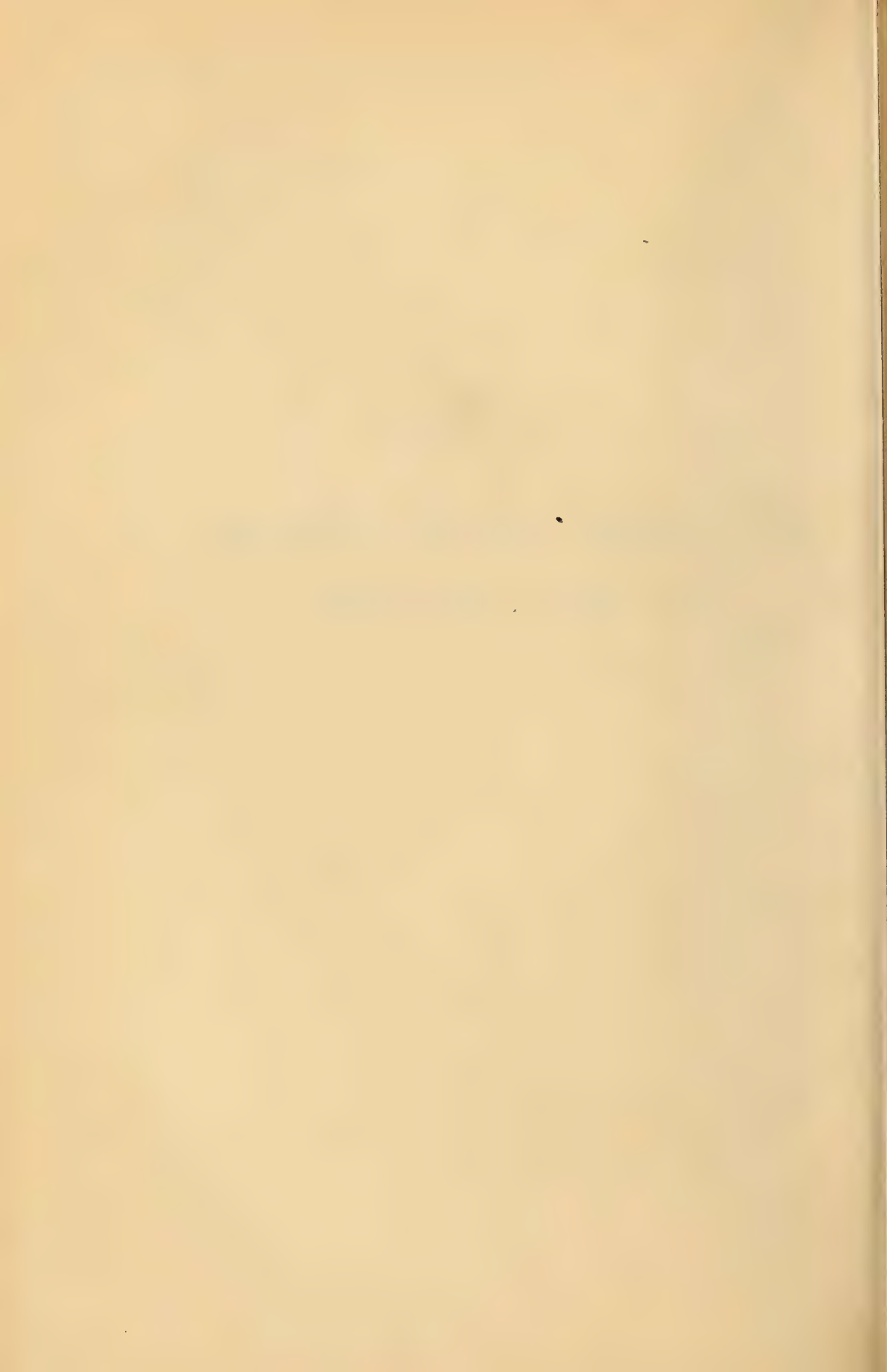
Infine, lo specialista è, di solito, insegnante, e abituato, perciò, a identificare la scienza eterna e ideale con la cattedra reale e contingente, e l'organismo del sapere con quello delle facoltà universitarie; donde, un modo, divenuto consueto nel mondo accademico, di concepire l'indole e l'ámbito di una scienza, e che consiste nel personificare la scienza, e, comandando a tale persona immaginaria, assegnarle il da fare, senza badare, poi, se l'assegnazione del cómpito si accordi o no con la qualità della funzione. « La Logica si occuperà di questo, ma non trascurerà neppure quest'altro; si benignerà di gettare lo sguardo anche su questa terza cosa, estranea al suo cómpito, ma non al suo interessamento; né mancherà, coi dovuti riguardi, di aiutare lo studioso di una materia affine, dandogli suggerimenti, se non proprio norme ». Chi legge i libri scientifici dei tempi nostri, riconoscerà, in questo esempio, non una caricatura, ma uno schema costantemente ripetuto e applicato. Del poeta Aleardo Aleardi fu detto che, rivolgendosi nei suoi carmi, a ogni istante, alla Musa per chiederle qualcosa, la trattava come se fosse la sua cameriera. Il professore finisce col trattare la Scienza come il suo bidello, o, almeno, come la sua rispettabile consorte, con la quale prende, bonariamente, accordi circa le pietanze, che dovranno comporre il desinare del giorno, e circa le altre parti del governo della famiglia.

PARTE TERZA

LE FORME DEGLI ERRORI

E LA RICERCA DELLA VERITÀ

I

L'errore e le sue forme necessarie

L'errore come negatività; e impossibilità di una speciale trattazione degli errori.

L'errore è stato detto, talvolta, privazione o negatività; e, comunemente, viene definito come il pensamento del falso, la difformità del pensiero dal suo oggetto, e in altri modi simili. I quali si riducono tutti al primo; giacché, p. e., il pensiero, che è difforme dal suo oggetto, è pensiero falso, che non raggiunge il suo fine intrinseco; e pensiero falso non è pensiero, ma privazione di pensiero, negatività.

Come negatività, l'errore dà luogo a un concetto negativo, rispondente al concetto positivo, che è la verità. Vero e falso, verità ed errore, stanno tra loro come concetti opposti. Ora, noi sappiamo, dalle dottrine logiche già svolte, che i concetti opposti, non che inseparabili, non sono, propriamente, neppure distinguibili; e, quando vengono distinti, rappresentano nient'altro che l'astratta divisione del concetto puro, dell'unico concetto, che è sintesi o dialettica di opposti. E sappiamo, da tutta la Filosofia, che la Realtà, pensata nel concetto puro e di cui il concetto puro è, insieme, elemento integrante, la Realtà genuina e veramente reale, è perpetuo svolgimento e progresso, reso possibile dal termine negativo, intrinseco al positivo e costituente la molla dello svolgimento.

Se, dunque, l'errore è negatività, è vano trattarlo come qualcosa di positivo. A esso, altra positività o realtà non spetta se non, per l'appunto, la negatività, che è momento della sintesi dialettica, e, fuori della sintesi, è nulla. Una trattazione dell'errore, in questo significato, si ha già, bella e compiuta, nella trattazione della verità logica; né, qui, sarebbe da aggiungere altro, di peculiare, sull'argomento. Come fatto o forma dello spirito, distinguibile dalle forme positive e reali, l'errore non è; e, su ciò che non è, la filosofia non può filosofare.

Gli errori positivi ed esistenti.

Eppure, tutti conosciamo errori, distinguibili dalla verità ed esistenti per sé. L'evoluzionista afferma la formazione biologica dell'apriori; l'utilitarista risolve il dovere nell'interesse individuale; il cristiano dice che Dio padre mandò Gesú suo figliuolo a redimere gli uomini dalla perdizione, in cui erano caduti pel peccato di Adamo; il buddista predica l'annullamento della volontà. Non sono, codesti, errori veri e proprî? E non hanno, forse, esistenza? Non sono stati espressi, ripetuti, ascoltati, creduti? Chi non ammette la bontà degli esempî recati, potrà trovarne, egli stesso, altri; non avrà certamente mai, in tale campo, penuria di esempî. Vorremo noi, in omaggio alla definizione dell'errore come negatività e irrealtà, sostenere che questi errori non esistano? Non esisteranno come verità, ma esisteranno bene come errori.

Gli errori positivi come atti pratici.

Da quest'antitesi tra l'inconcepibilità dell'errore come esistente, e l'impossibilità di negare l'esistenza di errori, che la mente riconosce e il fatto prova, non si esce se non con la soluzione, alla quale già abbiamo avuto occasione, più volte, di accennare. Quell'errore, che ha esistenza, non è errore e negatività, ma qualcosa di positivo, un prodotto dello spirito. E, giacché quel prodotto dello spirito è privo di verità, non può essere opera dello spirito teoretico. E, giacché, oltre lo spirito teoretico, non vi ha se non lo spi-

rito pratico, l'errore, che incontriamo come qualcosa di esistente, dev'essere, di necessità, prodotto dallo spirito pratico. Se ogni altra via di uscita è preclusa, questa è aperta, si percorre fino in fondo e ci mena al punto di riposo.

Infatti, colui che produce un errore, non ha nessun potere di torcere o snaturare o inquinare la verità, la quale è il suo pensiero stesso, il pensiero che opera in lui come in tutti; anzi, non appena egli tocca il pensiero, ne viene toccato: pensa, e non erra. Egli ha soltanto il potere pratico di passare dal pensiero al fare; e un fare, e già un pensare, è aprire la bocca o emettere suoni cui non corrisponda un pensiero, o, che è lo stesso, un pensiero che abbia valore, precisione, coerenza, verità; imbrattare una tela, cui non corrisponda alcuna intuizione; rimare un sonetto, combinando frasi altrui, che simulino la genialità assente. L'errore teoretico, allorché è veramente tale, è inscindibile dalla vita del pensiero, che, in tanto è, in quanto supera perpetuamente quel momento negativo, sempre rinascente; allorché è dato scinderlo e considerarlo per sé, ciò che si ha innanzi è, non piú errore teoretico, ma atto pratico.

Atti pratici e non errori pratici.

Atto pratico, e non errore pratico, ossia male; perché quell'atto pratico è del tutto razionale. Chi dubiti di ciò, rivolga uno sguardo a coloro che producono errori; e si persuaderà subito che essi operano con perfetta razionalità. L'imbrattatele produce un oggetto, che è richiesto sul mercato da gente, che vuole avere in casa quadri purchessia, da coprire le pareti e attestare per mezzo di essi la propria agiatezza o ricchezza, ma che è del tutto indifferente al significato estetico di quegli oggetti; il rimatore vuole procurarsi un facile successo presso coloro, che considerano un sonetto come un gioco di società; il chiacchierone, che emette suoni in luogo di pensieri, raccoglie

assai di frequente, mercé quella emissione, gli applausi e gli onori che al pensatore serio sono negati: *un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire.* Se, mediante quei cosí detti errori, si provvede alla casa, al fuoco, al cibo, alle vesti dei figliuoletti, o al soddisfacimento dell'amor proprio, delle ambizioni e dei capricci, chi vorrà dire che essi sieno atti irrazionali? L'uomo non vive di solo pane, ma vive anche di pane; e se, per mezzo di quegli atti, si provvede al pane, e, cioè, ai bisogni della propria individualità, essi sono ben diretti, avveduti, fecondi e, perciò, razionalissimi.

Pratici economici, e non pratici morali.

Il che non vuol dire, d'altra parte, che sieno morali; sono razionali, ma non morali, razionali economicamente. La moralità richiede che l'uomo pensi il vero; e a quel dovere i produttori di errori si sottraggono, o, meglio, non si elevano. Intenti ancora all'esigenza pratica della vita individuale *qua talis*, non attuano in sé la vita universale, né si fanno, in ubbidienza a quest'ultima, volontà etica e volontà di verità. Perciò, negli animi loro, e di coloro che li vedono all'opera, sorge il desiderio di un'altra e superiore attività, che sopravvenga alla precedente e la compia; si pone l'esigenza che, non soltanto si viva, ma si viva bene; che si cerchi, non soltanto il pane, ma quel « pan degli angeli », del quale, come dice il divino poeta, non si vien mai satolli. L'espressione di questo desiderio si manifesta con un grido di scontento, di riprovazione, di angoscia, di brama; e, perciò, con enfasi negativa, che accusa come irrazionale il razionale inferiore da superare, e denomina errore teoretico, quello che, in sé considerato, si deve chiamare semplice atto economico.

Dottrina dell'errore, e dottrina delle forme necessarie dell'errore.

La dottrina, qui esposta, è riassunto di cose già svolte di sopra, o di sviluppi dati in altra parte della Filosofia dello spirito; e, perciò, non ci distenderemo piú oltre sulla immanenza dei valori nei fatti, sul male come stimolo e con-

cretezza del bene, sull'inesistenza del male per sé, sul carattere pratico dell'errore teoretico, sulla responsabilità morale di siffatto errore, sul contenuto di desiderio che hanno gli enunciati negativi accompagnanti i giudizî di valore; e via dicendo. La genesi dell'errore teoretico potrebbe essere, in un'esposizione della Logica, lasciata da parte, quasi presupposto, essendo bastevole, in questa cerchia didascalica, una qualsiasi tra le comuni definizioni, che presentano l'errore come pensamento del falso.

Un cómpito di piú stretta pertinenza della Logica è quello d'indagare le forme necessarie dell'errore; ossia, non già di confutare tutti gli errori (il che si assolve dalla Filosofia nel suo insieme), ma di stabilire in quanti modi i prodotti delle varie forme del conoscere e del sapere possano essere praticamente combinati, e quali sieno, perciò, le possibilità gnoseologiche degli errori. Se l'errore « altro non è (come diceva il Vico) che sconcia combinazione d'idee », bisogna vedere a quante si riducano le forme fondamentali di codeste « combinazioni sconce ». Nella Logica tradizionale, la teoria dell'errore appare come dottrina dei sofismi o delle confutazioni sofistiche; e ha il carattere formalistico, verbalistico ed empirico, proprio di tutta quella Logica. Nella nostra, dovrà avere carattere filosofico, e, cioè, appoggiarsi alle già distinte forme dello spirito teoretico, e dedurre da esse le combinazioni arbitrarie o gli errori formalmente possibili. Le idee, ossia i concetti dello spirito teoretico e teoretico-pratico, sono tante e non piú; e tante e non piú debbono essere le sconce combinazioni possibili di esse, e le forme dell'errore teoretico.

Indole logica di tutti gli errori teoretici.

Il quale errore teoretico è sempre, in fondo, errore logico: proposizione importante, che merita chiarimento, perché si usa parlare, comunemente, di errori estetici, naturalistici, matematici, storici, accanto a quelli propriamente logici o filosofici. Anche noi abbiamo parlato e

parleremo cosí, quando non ci occorrevano, o non ci occorreranno, piú sottili distinzioni e piú precise determinazioni. Ma, in verità, un fatto come *humano capiti cervicem equinam iungere*, o *simulare cupressum* nel mare dove il naufrago lotta con le onde, non costituisce, per sé, quell'atto pratico, che si chiama errore estetico, se non vi acceda la falsa affermazione che l'oggetto prodotto è oggetto estetico; e, cioè, se non vi acceda un'affermazione logica, e l'atto pratico non diventi, per mezzo di essa, errore logico. Per sé preso, l'unione di un capo umano con un collo di cavallo, o di un cipresso col mare, è un qualsiasi gioco d'immaginazione, come se ne fanno nel fantasticare, nell'ozio, nel sogno. Affatto innocente è anche la combinazione estrinseca di un fantasma e di un concetto, come nel caso dell'allegoria, la quale, per sé, non è arte sbagliata, ma tale diventa solamente quando si affermi che i due elementi eterogenei fanno uno solo; o, meglio, diventa allora, non già arte sbagliata, ma cattiva filosofia. Egualmente, un errore matematico (p. e., l'eguaglianza $4 \times 4 = 20$) non è altro se non un *flatus vocis*, come si può fare per ischerzo o per sciogliere la lingua; e, solamente quando vi acceda l'affermazione logica, che, con quel *flatus vocis*, si sia espressa un'effettiva moltiplicazione, si ha un errore matematico; che è, quindi, errore logico. Non è lecito considerare e condannare, come errore teoretico, una combinazione, che non intende ingannare, circa la propria indole, nessuno; né coloro a cui è esibita, né colui che l'ha prodotta. Cosicché, tra i prodotti estetici, naturalistici e matematici e storici e logici e pratici sono ben possibili, e si hanno di continuo, combinazioni prive di contenuto conoscitivo; ma queste non diventano errori teoretici se non quando sieno coronate da un'affermazione logica sconcia, o, meglio, da un arbitrio avente a sua materia un'affermazione logica. Anzi, perfino le illo-

giche combinazioni di concetti filosofici non sono, come tali, errori logici o teoretici, potendo essere fatte a prova, per vedere, cioè, se i due concetti combacino o no; e, a renderle errori, si richiede l'arbitrarietà di uno speciale atto di giudizio. Arbitrarietà, che è un mentire agli altri o a sé stessi, per soddisfare un interesse di mera vita individuale; e mentire non si può se non adoperando un'affermazione, che è sempre prodotto logico.

Storia degli errori e fenomenologia dell'errore.

Per tal modo, il problema di determinare le varie forme degli errori teoretici, secondo le già distinte forme del sapere, si trasforma e circoscrive nell'altro di determinare le varie forme degli *errori logici* in relazione alle varie forme del sapere; e, cioè, le forme necessarie degli *errori filosofici*. Certamente, ogni individuo erra a suo modo, secondo le condizioni in cui si trova; come ogni individuo, secondo quelle condizioni, scopre, a suo modo, la verità. Ma la Filosofia in senso stretto (nella forma di trattato filosofico) non può esaurire l'esame di tutti gli errori individualizzati; cómpito, codesto, di tutte le filosofie che si svolgono nei secoli, e del pensiero di tutti gli esseri pensanti, che sono stati, sono e saranno. Essa deve lumeggiare la storia ideale eterna degli errori, che è la storia ideale eterna della verità, nelle sue relazioni con le forme eterne dello spirito pratico. La Filosofia dello spirito, in quanto trattato di filosofia, non può dare la storia degli errori; ma si deve limitare a darne la *fenomenologia*. In tale significato è da intendere la ricerca intorno alle forme fondamentali degli errori filosofici; forme, che si deducono brevemente come segue.

Deduzione delle forme degli errori logici. Forme dedotte dal concetto del concetto, e forme dedotte dagli altri concetti.

Il concetto puro, che è la filosofia, può essere sconciamente combinato e scambiato, o con la forma, a esso precedente, della pura rappresentazione (arte), o con quella, a esso susseguente, del concetto empirico e astratto (scienze naturali e matematiche); o malamente scisso nella sua

unità di concetto e rappresentazione (sintesi a priori), e malamente poi ricombinato, come, o concetto che si dà per rappresentazione, o rappresentazione che si dà per concetto. Di qui, le forme fondamentali degli errori; le quali gioverà denominare estetismo, empirismo, matematismo, filosofismo e storicismo (o mitologismo). D'altra parte, le altre distinzioni del concetto, o concetti distinti, possono essere sconciamente combinate tra loro, in una serie di false combinazioni, rispondenti alla serie delle altre particolari scienze filosofiche; e di qui, le forme degli altri errori filosofici. Ma, di queste ultime forme d'errori, nella Logica, basterà mostrare la possibilità e addurre alcuni casi come esempî, perché la determinazione completa di esse richiederebbe quell'esposizione completa di tutto il sistema filosofico, che, in sede di Logica, non si può fornire.

Errori nascenti da errori.

Finalmente, essendo impossibile che una forma qualsiasi di questi errori, specificamente logici o genericamente filosofici, soddisfi la mente, che domanda il vero e non si presta a lasciarsi ingannare e canzonare, ciascuna di queste forme, per effetto della sua arbitrarietà e insostenibilità, tende a convertirsi nell'altra, e tutte si distruggono a vicenda. Allorché si tenta di serbare insieme la forma vera e quella insufficiente, o tutte le forme insufficienti, si ha il dualismo gnoseologico; ma, allorché ci si adagia nella distruzione compiuta, si ha l'errore dello scetticismo e agnosticismo. Se, in ultimo, da questi ricondotti innanzi alla vita, privi di ogni concetto che la illumini, innanzi alla vita come mistero, si pone l'affermazione che, in quel mistero teoretico, nel vivere la vita senza pensiero, sia la verità, si ha l'errore del misticismo. Dualismo, scetticismo (o agnosticismo) e misticismo si estendono cosí ai problemi strettamente logici (e, cioè, alla possibilità, in genere, di conoscere la realtà), come

a tutti gli altri problemi filosofici; onde, si può parlare di un dualismo pratico, di uno scetticismo estetico o etico, e di un misticismo estetico o etico.

La professionalità e la nazionalità degli errori.

Tale, sommariamente enunciata, è la deduzione degli errori filosofici, che verremo esaminando, ora, a parte a parte. Sulle forme di essi, che rappresentano altrettante tendenze dello spirito umano, si fonda anche quel fatto, che ci colpisce di continuo, e che si potrebbe dire la professionalità degli errori. Ognuno è tratto a usare in altri campi di attività quegli strumenti, che ha familiari nel campo a lui piú consueto: il poeta di vocazione e professione sogna e fantastica, anche quando dovrebbe ragionare; il filosofo ragiona, anche quando dovrebbe poetare; lo storico cerca l'autorità, anche quando dovrebbe ricercare la necessità della mente umana; l'uomo pratico si domanda a che una cosa giovi, anche quando dovrebbe domandarsi che cosa una cosa sia; il naturalista costruisce schemi, anche quando dovrebbe infrangerli, per pensare sulle cose reali; il matematico si ostina a scrivere formole, anche quando non c'è nulla da calcolare. Se è stata denunziata la strettezza degli *esprits mathématiques*, non è da credere che le altre professioni non abbiano, anch'esse, le loro strettezze: non esclusa quella del filosofo, che dovrebbe superare tutte le unilateralità, ma non le supera sempre; altro è dire, e altro è fare, e, se l'uomo avvisato è mezzo salvato, non è, perciò, salvato del tutto. Questa professionalità dell'errore, che si osserva presso gl'individui, si osserva anche, in piú larga scala, presso i popoli; e, perciò, si parla di popoli antiartistici, antifilosofici, antimatematici: della Germania speculativa, della Francia intellettualistica e astrattista, dell'Inghilterra empiristica, dell'Italia artistica nel centro e nel settentrione, e di quella, filosofica, nel mezzogiorno. Ma i popoli, come gl'individui, sono mutevoli ed educabili: tanto che, ai nostri giorni, il

secolare empirismo anglosassone va cedendo terreno, a poco a poco, innanzi all'educazione speculativa del popolo inglese, compiuta per effetto del pensiero classico tedesco; la Francia, da astrattista, comincia a diventare intuizionista e mistica; la Germania lascia il vasto dominio dei cieli, che le assegnava l'Heine, per quello delle industrie e dei commerci, e filosofa alquanto bassamente; l'Italia, ch'era, nella maggior parte, paese di artisti, poeti e politici, è percorsa, per ogni verso, da correnti religiose e filosofiche. Se questa educabilità degli individui e dei popoli non fosse, la Storia non sarebbe libero svolgimento, ma determinismo e meccanismo; e verrebbe meno, a ciascuno di noi, il coraggio per l'attività sociale, che ciascuno, secondo i proprî convincimenti, con grande ardore, viene spiegando.

II

L'ESTETISMO, L'EMPIRISMO E IL MATEMATISMO

Definizione di queste forme.

L'estetismo è l'errore filosofico che consiste nel sostituire la forma dell'intuizione alla forma del concetto, e attribuire a quella l'ufficio e il valore di questa. L'empirismo è l'analoga sostituzione, fatta mediante la forma del concetto empirico, e per la quale alle scienze empiriche e naturali si dà ufficio e valore di filosofia. Il matematismo, infine, è la presentazione del concetto astratto come concetto concreto, e della matematica come filosofia.

Estetismo.

Con l'estetismo e con l'empirismo ci siamo incontrati sull'inizio della nostra esposizione, e poi, qua e là, nel corso di essa; e di entrambi abbiamo a sufficienza determinata l'indole e dimostrate le contradizioni, in cui si avvolgono. Essi presuppongono, a ogni loro moto, il concetto puro e la filosofia, che vorrebbero sostituire; e, insieme, non svolgono la filosofia che hanno presupposta, perché la soffocano nel vapore delle intuizioni e nel lago gelido dei concetti naturalistici. Non sono, dunque, effettivo pensiero, ma adulterazione del pensiero mercé elementi eterogenei, i quali, abusando della parola, vengono pronunziati come forniti di valore teoretico e logico.

L'estetismo ha rari rappresentanti, perché l'astensione completa dalla riflessione e dal ragionamento è di contradittorietà troppo palese. Anche quando, come nel periodo

romantico, l'arte fu considerata vero organo della filosofia, quest'affermazione era messa innanzi in modo perplesso, e si finiva col distinguere intuizione da intuizione, arte da arte; il che si risolveva, in fondo, in un radicale mutamento e abbandono della tesi iniziale. Ai tempi nostri, l'estetismo si è veduto risorgere col nome di intuizionismo, o, anche, di esperienza pura: esperienza, che sarebbe non di là, ma di qua da ogni categoria intellettuale, e che è da dire, perciò, nient'altro che pura intuizione.

Empirismo.

Numerosissimi sono, invece, ora come pel passato, i rappresentanti dell'empirismo; tanto che questo sembra, a volte, il solo avversario della filosofia, l'origine vera di tutti gli errori filosofici. Opinione, senza dubbio, inesatta, ma che trova appicco nel fatto che la filosofia è costretta a difendersi, più che da ogni altro nemico, dagli assalti incessanti dell'empirismo. È facile, infatti, la confusione tra concetti puri e concetti empirici, avendo gli uni e gli altri la forma dell'universalità (benché, nei secondi, sia finta universalità), e riferendosi gli uni e gli altri al concetto (benché, nei secondi, il concetto sia qualcosa di arbitrariamente limitato). L'empirista somiglia al filosofo in quanto s'immerge nei fatti e costruisce concetti.

Il positivismo, la filosofia fondata sulle scienze, la metafisica induttiva.

L'ultima grande manifestazione storica dell'empirismo è quella che, dal sistema di Augusto Comte, prese nome di positivismo, ed espresse, anche nel nome, il proposito di appoggiarsi sui fatti (sui fatti, cioè, storicamente accertati) per classificarli, riducendo la filosofia a una classificazione; la quale, come tutte le classificazioni, andava dal più povero al più ricco, dall'astratto via via al meno astratto, benché non mai al concreto. Il positivismo pareva non accorgersi che i fatti, da cui intendeva muovere e che credeva materiale bruto di esperienza, erano già determinazioni filosofiche e, soltanto per questa via,

potevano essere ammessi come storicamente accertati. Positivismo è anche lo psicologismo; positivismo, cioè, piú propriamente, applicato al gruppo delle cosí dette scienze mentali o morali. Col positivismo, infine, s'identifica, quasi del tutto, il neocriticismo, quantunque i sostenitori di questo abbiano, di solito, una qualche notizia di storia filosofica (mancante del tutto ai positivisti puri); il che conferisce alla loro dottrina una patina piú luccicante. Il neocriticismo, infatti, tende a depurare il criticismo kantiano di ogni elemento speculativo; con la quale depurazione si avvicina al positivismo, fino a confondervisi. Non è da maravigliare, perciò, che, dal campo dei neocritici, sia partito il proclama e programma di una filosofia fondata sulle scienze, o di una metafisica induttiva; riduzione pura e semplice della filosofia alle scienze, perché una filosofia scientifica, una metafisica induttiva non è speculazione, ma classificazione o, come ingenuamente dicono coloro che la propugnano, sistemazione dei risultati raggiunti dalle scienze. E, qui, poi, si accendono le piú comiche baruffe tra scienziati e filosofi; giacché, quando si tratta soltanto di classificare e sistemare quei risultati, lo scienziato sente, a ragione, di non avere bisogno dell'opera dei filosofi; anzi, che egli soltanto, che ha ottenuto i risultati, conosce quali essi precisamente sieno e come convenga maneggiarli per non deformarli. E il filosofo, il quale, facendosi empirista e positivista e psicologista e neocritico, ha rinunziato alla sua autonomia, si mette allora attorno agli scienziati, offrendo, poco decorosamente, servigi, che quelli ricusano; elaborando esposizioni scientifiche, che quelli chiamano compilatorie e spropositate; proponendo aggiunte e correzioni, che quelli sbeffeggiano come superflue o sciocche. Tuttavia, il filosofo non si stanca né si offende per codeste ripulse e beffe; e torna insistente all'accattonaggio; anzi, se

alcuno vuole redimerlo dalla volontaria servitú e abiezione, allora soltanto si rivolta inferocito, rispondendo che la filosofia deve vivere *bene affiatata* con le scienze. Come se le relazioni, che abbiamo fedelmente descritte, fossero relazioni di reciproco rispetto e di affiatamento! La verità è che la maggior parte dei filosofi empiristi sono scienziati mancati e filosofi non arrivati, i quali della loro duplice impotenza compongono una teoria logica: altra prova (se ancora ne occorressero), a conferma dell'origine pratica degli errori. Dal canto nostro, riconosciamo giusta l'accusa di parassitismo, rivolta alla filosofia (nel significato predetto); e daremmo volentieri braccio forte agli scienziati nel discacciamento di codesti intrusi, i quali disonorano agli occhi nostri la filosofia, non meno che, agli occhi loro, le scienze.

L'empirismo e i fatti.

L'empirismo attinge la sua maggiore forza sugli animi di molti dal suo continuo appellarsi alla realtà e ai fatti; il che induce nella credenza che la filosofia speculativa voglia trascurare la realtà e i fatti, e fabbricare, come si suol dire, sulle nuvole. Ma si ha, in questo caso, un equivoco e un sofisma, da cui non bisogna lasciarsi ingannare. Non solo la filosofia speculativa si fonda, anch'essa, sui fatti, e ha per punto di partenza il mondo fenomenico; ma la filosofia speculativa si fonda veramente sui fatti, e l'empirismo no: la prima considera i fatti nella loro infinita varietà e nel loro continuo svolgimento; la seconda, un certo numero di fatti, raccolti in certe epoche e presso certi popoli, o in tutte le epoche e presso tutti i popoli empiricamente noti, ossia considera sempre un numero limitato di fatti. La filosofia speculativa, presupponendo il puro fenomeno, trasforma questo in fatto (storico), ed è una *vera filosofia del fatto*; l'empirismo, presupponendo, senz'accorgersene, i fatti, che esso accoglie, già storicamente (sebbene poco criticamente) accertati e in-

terpetrati (e che di ciò non si accorga nemmeno, peggiora la sua condizione), non può dare se non una filosofia di schemi, i quali soltanto l'irriflessione consueta scambia per fatti. Alla richiesta e al vanto dell'empirismo circa il fondarsi sui fatti la filosofia speculativa può, dunque, rispondere accettando la richiesta, ma negando il vanto, come affatto immeritato e non meritabile dall'empirismo, e attribuendolo, invece, a sé medesima.

La bancarotta dell'empirismo: dualismo, agnosticismo, spiritismo e superstizione.

Ma la bancarotta dell'empirismo, in tutte le sue forme e sotto tutti i suoi sinonimi, è chiara nel dualismo a cui esso mette capo, di apparenza ed essenza, fenomeno e noumeno; giacché, professando esso che altro non vi abbia di conoscibile se non il fenomeno, postula, insieme, un'essenza, un noumeno, qualcosa che è di là dal fenomeno ed è inconoscibile. Sta bene che questo inconoscibile non sia, per esso, oggetto proprio di scienza e di filosofia; ma, con l'allontanarlo dalla scienza e dalla filosofia, non perciò si viene a scacciarlo dal campo della realtà. Ogni empirismo, dunque, riconosce, accanto a quelli del pensiero, i diritti del sentimento; e il circolo della verità rimane, a questo modo, spezzato in uno o piú punti. Quando si vuole continuare a lavorare empiristicamente anche sul residuo inconoscibile, si hanno quei varî conati, che si possono riassumere tutti col nome di spiritismo; cercandosi, allora, la verità ascosa mediante esperimenti di tipo naturalistico, e riducendosi lo spirito a materia, piú o meno leggièra e sottile. L'empirismo finisce nella superstizione. Il che è accaduto sempre: nella decadenza della civiltà antica, quando i filosofi si andarono mutando in taumaturghi; alla vigilia della Rivoluzione francese, dopo un secolo di empirismo e sensismo, quando comparvero ogni sorta di fanatici e d'imbroglioni, favoriti da una società di credulissimi materialisti; ai tempi nostri, in cui sono stati favoriti da un pubblico, non meno credulo, di positivisti, o di ex-positivisti.

Il positivismo evoluzionistico, e il positivismo razionalistico.

Certamente, l'empirismo ha cercato anche di medicare le proprie insufficienze, di cui era, piú o meno, consapevole; e, tra questi tentativi, si deve annoverare il positivismo evoluzionistico, che ha voluto correggere il carattere antistorico del positivismo, offrendo una storia della realtà. Ma questa storia era costruita, sempre, su presupposti empiristici, ed era, perciò, storia di schemi, non della realtà concreta; caricatura stravagante della filosofia del divenire, dal cui seno esce la Storia vera e propria. Altro tentativo è quello del positivismo razionalistico, onde si è cercato, e si cerca, d'infrenare la degenerazione del positivismo verso il dualismo, il sentimentalismo e la superstizione, rivendicando i diritti assoluti della ragione. Ma questa ragione è pur sempre la ragione empiristica, limitata ad alcune serie di fatti, estrinseca, classificatoria, inintelligente; alla quale si può ben dare, a parole, impero assoluto, ma, col darglielo a quel modo, non le si conferisce la forza di esercitarlo. Perciò, tale sorta di positivismo incontra, ai nostri giorni, favore nella massoneria (almeno, in quella di tipo franco-italiano); setta fastidiosa, sopra tutto perché serba e diffonde l'abito di soddisfarsi di vuote formole e di parole, indifferente alle cose; e, quando ha insultato qualche veste talare, crede di essersi validamente adoperata a distruggere, nell'uomo, la superstizione e l'oscurantismo; quando ha declamato intorno alla libertà, immagina di avere, con sí picciola fatica, conquistata e rassodata la libertà. La ragione vera aborre il razionalismo, se il razionalismo è di tal sorta.

Matematismo.

Piú raro assai dell'empirismo è il matematismo, perché la confusione tra il pensare e il calcolare è meno agevole di quella tra il pensare e il classificare. Per la sua rarità e paradossalità, il matematismo ha qualcosa di aristocratico; e somiglia, in ciò, all'altro errore estremo, all'estetismo; laddove l'errore intermedio, l'empiri-

smo, appunto per la sua mediocrità, è popolare, anzi volgare.

Matematica simbolica.

Né si può considerare, propriamente, come matematismo, quella forma di filosofia che, apparsa nell'antichità come pitagorismo e neopitagorismo, è ricomparsa anche ai tempi nostri, come dottrina circa i rapporti matematici dell'universo e l'armonia del mondo. I numeri, in questa concezione, non sono numeri, ma simboli; quei rapporti numerici non sono aritmetici, ma estetici. I pretesi filosofi matematici di questo tipo non sono né filosofi né matematici, e neppure arbitrarî combinatori di questi due procedimenti; meglio, dunque, si chiamerebbero poeti, o semipoeti.

Matematica come forma dimostrativa della filosofia.

E neanche si può considerare matematismo il tentativo, fatto da alcuni filosofi, di esporre le proprie idee con metodo aritmetico, algebrico o geometrico. Se le loro erano idee e non già numeri, il metodo, al quale essi ricorrevano, restava, di necessità, estrinseco, e non aveva altro carattere matematico fuori del verbale compiacimento, onde si adoperavano certe formole di definizioni, assiomi, teoremi, lemmi, corollarî, e certi simboli numerici; formole e simboli, sempre, senza inconveniente alcuno, surrogabili. Si potrà discutere, e si è discusso, del buono o cattivo gusto letterario, della maggiore o minore opportunità didascalica di quei modi di esposizione; si potrà condannarla, com'è stata condannata, e farla cadere in disuso, come è caduta; ma la qualità della verità filosofica, esposta a quel modo, rimane inalterata e non si muta mai in matematica. Né il sistema dello Spinoza, che professò il metodo geometrico, né quello del Leibniz, che vagheggiò il calcolo universale, sono sistemi matematici; se tali fossero, la filosofia moderna non dovrebbe a quei due sistemi alcuni dei suoi concetti idealistici più importanti.

Errori di filosofia matematistica.

Gli esempî del matematismo, piuttosto che da trattati e di sistemi svolti secondo esso, si possono ricavare da programmi non eseguiti di siffatti trattati e sistemi; o, anche, dalla trattazione matematistica di alcuni problemi filosofici. Tale è quella circa l'infinità del mondo nello spazio e nel tempo; problema che, per via del modo matematistico di trattazione, diventa insolubile, e fa girare il cervello a parecchi. Con l'infinito matematico è impossibile, per quanti sforzi si facciano, di comprendere il mondo nella propria mente; e di dargli un principio e una fine, o di negargli principio e fine. Donde, le esclamazioni di terrore, innanzi a quell'infinito, e il senso di sublimità, che sembra sorgere nella lotta impegnata tra esso, che è indomabile, e la mente umana, che vuole domarlo. Senonché, è stato già osservato, a ragione, che codesta sublimità, non solamente è prossima al ridicolo, ma vi cade dentro, di tutto peso; e che quel terrore non dovrebbe essere altro, in verità, che terrore della *noia* di dover contare e contare e poi contare, a vuoto e all'infinito. L'infinito matematico non è niente di reale; la parvenza della sua realtà è l'ombra proiettata dal potere matematico, che ha lo spirito umano, di aggiungere sempre, a qualsiasi numero, un'unità. Il vero infinito è tutto innanzi a noi, in ogni fatto reale; e solamente quando l'uno e continuo della realtà viene scisso in fatti separati, e lo spazio e il tempo sono resi astratti e matematici; solamente allora, se si dimentichi l'operazione compiuta, sorge il problema disperante e l'angoscia di non poterlo mai risolvere. Altro, e piú attuale esempio, di queste trattazioni matematistiche è quella delle dimensioni dello spazio; in cui, dimenticando che lo spazio a tre dimensioni non è nulla di sperimentabile e di reale, ma è costruzione matematica, e trovando opportuno, d'altra parte, per ragioni matematiche, di costruire spazî a meno o piú

di tre dimensioni, o a n dimensioni, si finisce col trattare queste costruzioni come realtà concepibili; e si discorre, sul serio, di esseri bidimensionali o di mondi quadrimensionali.

Dualismo, agnosticismo e superstizione del matematismo.

Con affermazioni, come queste, di infiniti inapprensibili dal pensiero, e di spazî reali ma non sperimentabili, il matematismo foggia, anch'esso, un dualismo di pensiero, e di realtà superiore al pensiero, o (ch'è lo stesso) di pensiero, che trova riscontro nell'esperienza, e pensiero senza esperienza corrispondente. L'inconoscibile, anche qui, sta in agguato, e piomba addosso all'imprudente filosofo matematista; il quale si sente smarrito innanzi al secondo, terzo, quarto, e infiniti mondi da lui escogitati, mondi superiori o inferiori a quelli dell'uomo, sottomondi e sopramondi e soprasopramondi. E diventa, talora, perfino spiritista, domandandosi, col Zöllner, perché mai i fatti spiritici non potrebbero avere realtà e prodursi nella quarta dimensione, a noi preclusa, dello spazio. La contradizione dell'assunto matematistico, come di quelli estetico ed empiristico, si svela apertamente nelle conseguenze dualistiche, agnostiche e mistiche, alle quali tutti, come vedremo meglio piú oltre, mettono capo, necessariamente.

III

Il filosofismo

I tre modi esaminati di errori esauriscono le possibili combinazioni del concetto puro con le forme dello spirito teoretico o teoretico-pratico, a lui anteriori o posteriori. Altri modi di errori nascono dalla scomposizione dell'unità del concetto, dalla separazione dei suoi elementi costitutivi. Ciascuno dei quali, astratto dall'altro, e trovandosi l'altro di fronte, invece di riconoscerlo come parte organica di sé medesimo, lo annulla; e, cioè, gli sostituisce la propria astratta esistenza.

Rottura dell'unità della sintesi a priori.

Il concetto, come sappiamo, è sintesi a priori logica, e, quindi, unità di soggetto e predicato, unità nella distinzione e distinzione nell'unità, affermazione del concetto e giudizio del fatto, filosofia e storia insieme. Nel puro ed effettivo pensare, i due elementi costituiscono un organismo inscindibile. Non si può affermare un fatto, senza pensarlo; non si può pensare, senz'affermare un fatto. La rappresentazione, nel pensiero logico, senza il concetto, è cieca, è pura rappresentazione, sfornita di lume logico, non è soggetto del giudizio; il concetto, senza la rappresentazione, è vuoto.

Nell'atto che si chiama errore, e in cui le proposizioni esprimenti la verità sono combinate, non già secondo il loro nesso teoretico, ma secondo che si stimi utile da chi

Filosofismo, logicismo o panlogismo.

fa la combinazione, questa unità può essere, praticamente, scissa. Accade allora, in primo luogo, che si abbia un concetto vuoto, il quale, privo (pel fatto stesso di questa vacuità) di ogni interna regola, si riempie di un contenuto, che non è quello che gli spetta e che solamente dal contatto con la rappresentazione potrebbe avere, e dà a sé medesimo un falso soggetto. E accade, poi, anche l'inverso, e, cioè, che si ponga un falso predicato o concetto; caso, che sarà considerato piú innanzi. Fermandoci, per ora, al primo, e osservando come esso consista nell'abuso dell'elemento logico, potremmo chiamare, quel modo di errore, logicismo o panlogismo, o, anche (essendo l'abuso dell'elemento logico identico all'abuso dell'elemento filosofico), filosofismo.

La Filosofia della storia.

Il logicismo, panlogismo o filosofismo è l'usurpazione che la filosofia in senso stretto compie sulla storia, pretendendo di dedurre, come si dice, la storia a priori. Usurpazione logicamente impossibile, per la già dimostrata identità di filosofia e storia, onde cattiva storia è cattiva filosofia, e all'inverso: potrà darsi che lo stesso individuo, il quale, in un determinato momento, fa ottima filosofia (e ottima storia, insieme), nel momento successivo, faccia cattiva storia (e, quindi, cattiva filosofia); ma ciò equivale a dire che chi ha ben filosofato in un momento possa filosofare male ed errare nel momento dopo, e non già che le due cose sieno possibili nel medesimo atto. Senonché, l'usurpazione, logicamente impossibile, si effettua praticamente; nel qual caso, a rigore, non è usurpazione, quantunque venga considerata come tale dal punto di vista logico. D'altra parte, la pretesa dell'apriori nella storia è perfettamente giusta; perché affermare un fatto vale pensarlo, e pensare non si può senza trasformare la rappresentazione mediante il concetto, e, quindi, deducendola dal concetto. Ma questa deduzione è sintesi a priori, e, perciò, insieme, induzione; lad-

dove la pretesa di dedurre la storia a priori vorrebbe essere una deduzione senza induzione; non una Storia (che è, per ciò stesso, Filosofia), ma una Filosofia della storia.

Le contradizioni nell'assunto di essa.

Bisogna porre bene in chiaro l'assurdità del programma, perché quelli che lo formolano sogliono concedere, equivocamente, che una Filosofia della storia si debba fondare sui dati di fatto, e avere a base un'induzione. In realtà, se quei dati di fatto fossero documenti da interpetrare, non si avrebbe la Filosofia della storia, vagheggiata da loro, ma la Storia senz'altro. Nel programma della Filosofia della storia, i dati di fatto, la pretesa materia informe, sono, tutt'al piú, storie già costruite, le quali non contentano i filosofi della storia. E non li contentano, non perché essi le giudichino false interpetrazioni dei documenti (nel qual caso, non ci sarebbe da fare altro se non correggere la storia con la storia, proseguendo il lavoro che tutti gli storici fanno); sí bene perché il metodo stesso della storia non li contenta, ed essi richiedono altro. La storia è disprezzata come mera narrazione, e considerata, non come forma del pensiero, ma come sua materia, ammasso caotico di rappresentazioni. La vera forma del pensiero è, per essi, la Filosofia della storia, che sorge sulla storia, e non sui documenti. E sorge come? Recisi i documenti, la sintesi a priori non è piú possibile. Sorge, dunque, per partenogenesi dell'astratto concetto, che trova in sé la storia, senza che ne scatti la scintilla dall'urto coi documenti. La storia si deduce a priori, non piú nel pieno, ma nel vuoto. Quali che sieno le dichiarazioni che i filosofi della storia aggiungono al loro programma, l'essenza di questo non può esserne mutata. Se quelle dichiarazioni fossero fatte sul serio, e accettassero tutte le loro logiche conseguenze, non si avrebbe piú ragione di sostenere, accanto e oltre la storia, una Filosofia della storia; le due cose s'identificherebbero, e il programma stesso ne verrebbe annullato, cosí per co-

loro che lo proposero, come per noi, che lo giudichiamo contradittorio. Ecco il dilemma, dal quale non si esce: — o la Filosofia della storia è interpetrazione dei documenti; e, in questo caso, è sinonimo di Storia e non pone una nuova esigenza; — o pone questa nuova esigenza, e allora, non essendo piú interpetrazione di documenti, e volendo, tuttavia, pensare i fatti, li pensa senza documenti e li trae dal vuoto concetto, e si ha la Filosofia della storia, il filosofismo, il panlogismo.

La Filosofia della storia, e le false analogie.

Per prendere corpo, la Filosofia della storia ricorre all'analogia; procedimento legittimo del pensiero, che, ricercando la verità, cerca analogie e armonie. Ma legittimo, come ci è noto, solamente a condizione che quell'analogia non rimanga mera ipotesi euristica, e sia effettivamente pensabile e pensata. Ora, i concetti, che la Filosofia della storia deduce, non possono essere effettivamente pensati, perché vuoti: né concetti puri, né pure rappresentazioni, ma arbitrario miscuglio delle due forme, e, perciò, contradizione e vacuità. Cosicché, le analogie di cui si vale la Filosofia della storia, sono *false analogie*; e, cioè, *metafore e paragoni*, trasformati in analogie e concetti. Essa dirà, p. e., che il Medioevo è la negazione della civiltà antica, e che l'epoca moderna è la sintesi degli opposti. Ma la civiltà antica è nient'altro che una sterminata serie di fatti, ciascuno dei quali è sintesi di opposti, e reale solamente in quanto sintesi di opposti; e, tra la civiltà antica e il Medioevo, c'è continuità assoluta, non meno che tra il Medioevo e l'epoca moderna. I fatti non possono stare tra loro come concetti opposti, perché non sono opponibili tra loro come positivo e negativo: il fatto, che vien chiamato positivo, è positivo-negativo; e cosí, parimente, quello che si chiama negativo. Dirà ancora (sempre in via di esempio) che la Grecia fu il pensiero e Roma l'azione, e il mondo moderno, unità di pensiero e azione. Ma, in

realtà, la vita greca fu pensiero e azione, come quella di Roma, come la vita moderna: ogni epoca, ogni popolo, ogni individuo, ogni attimo della vita è pensiero e azione, in virtú dell'unità dello spirito, le cui distinzioni non si dirompono mai in esistenze separate. Le affermazioni proprie della Filosofia della storia sono tutte di quella fatta; e, quando poi non sono di quella fatta, vuol dire che non appartengono all'essenza della Filosofia della storia.

Distinzione tra la Filosofia della storia e i libri cosí intitolati. Meriti di questi, filosofici e storici.

L'ultimo caso si osserva sovente nei libri, che recano il titolo di Filosofia della storia; i quali non si possono, certamente, considerare confutati, quando è stato confutato il concetto di quella scienza. Altro è la scienza e altro il libro; e altro l'errore della falsa scienza tentata, e altro il valore dei libri, i quali, di solito (specie nei grandi pensatori e scrittori), hanno motivi piú profondi e parti piú pregevoli. Tra i libri di filosofia della storia, si annoverano capilavori del genio umano; fonti di verità, a cui piú generazioni si sono dissetate e a cui si ritorna in perpetuo. Essi, infatti, sono stati, sovente, mirabili libri di storia, di vera storia, sorti per reazione contro storie superficiali, partigiane e pettegole; e hanno, per primi, rivelato il carattere vero di certe epoche, di certi avvenimenti, di certi individui [1]. La sterile forma della dualità e opposizione tra Filosofia della storia e semplice Storia, celava la feconda polemica di una storia migliore contro una storia peggiore. Le formole stesse, che venivano falsamente atteggiate come deduzioni di concetti (p. e., che il Medioevo è la negazione dell'antichità e il Rinascimento la negazione del Medioevo; o che lo spirito germanico, dalla Riforma al Romanticismo, è l'affermazione della libertà interiore; o che l'Italia del secolo XV rappresenta l'Arte e la Francia lo Stato, e via dicendo), erano, in fondo, espressioni vivaci

[1] Si veda il mio saggio su Hegel, c. 9.

di caratteri predominanti, con le quali si ritraevano le varie epoche e avvenimenti; espressioni e verità accettabili, senza che faccia d'uopo, perciò, presupporre nette e rigide opposizioni e distinzioni, o negare l'extratemporalità delle forme spirituali. Oltre codeste caratteristiche storiche, in quei libri apparvero per la prima volta scoperte più strettamente filosofiche; onde vi si trovano, non solo i primi lineamenti di una Logica della storiografia (Logica del giudizio individuale), ma anche, con modi talvolta immaginosi, determinazioni di aspetti eterni dello Spirito, prima ignoti o mal noti. Tale è il caso del concetto di progresso e di provvidenza; e dell'altro circa l'autonomia spirituale del linguaggio e dell'arte, che si presentò, la prima volta, come scoperta dell'epoca storica, in cui l'uomo, tutto senso e fantasia, privo di generi intelligibili o concetti, avrebbe parlato e poetato senza ragionare. Con modo egualmente immaginoso, la costanza dello spirito, che ripete in eterno sé stesso, ebbe, in quelle filosofie, la formola del perpetuo corso e ricorso delle varie epoche di civiltà. Queste verità filosofiche, come quelle caratteristiche storiche, debbono essere depurate, le prime dalle rappresentazioni impropriamente congiunte a esse, le seconde dai logicizzamenti improvvidamente fatti; ma non possono essere rifiutate via, se non si vuol buttare via l'oro per non darsi la fatica di liberarlo dalla scoria. La depurazione, di cui si afferma la necessità, conferma, per altro, l'errore del filosofismo, giacché essa è depurazione della Filosofia e della Storia dalla Filosofia della storia.

Filosofia della natura.

Altra manifestazione del filosofismo, alquanto diversa dalla precedente, è la scienza che prende il nome di Filosofia della natura. In questa, si pretende dedurre, non già propriamente i fatti storici, ma i concetti generali, che costituiscono le scienze naturali. La Filosofia della natura si può considerare come l'errore inverso dell'errore

empiristico, il quale ha la pretesa d'indurre, a posteriori, le categorie filosofiche, laddove essa pretende dedurre, a priori, i concetti empirici.

Sua sostanziale identità con la Filosofia della storia.

Ma il contenuto teoretico dei concetti empirici e delle scienze naturali non è altro, come sappiamo, se non percezioni e storia. Cosicché, in ultima analisi, la Filosofia della natura si riduce a Filosofia della storia (estesa alla cosí detta realtà inferiore o sub-umana), facendo, come l'altra, il vano conato di produrre nel vuoto ciò che il pensiero può produrre soltanto nel pieno e, cioè, sintetizzando. E che essa tenda a diventare una Filosofia della storia, si vede anche dalle titubanze che ha avuto, non di rado, innanzi ai concetti astratti, ossia alle scienze matematiche; dichiarando, talvolta, che le pure astrazioni dell'intelletto debbono restare tali e non sono altrimente deducibili e filosofabili. La Filosofia della natura si è estesa di solito al campo delle scienze fisiche e naturali, includendo anche alcune parti della Meccanica, ma rifiutandosi a dedurre i teoremi della Geometria e, ancora piú, le operazioni del Calcolo.

Le contraddizioni della Filosofia della natura.

Come la Filosofia della storia, cosí quella della natura ha abbondato in dichiarazioni circa la necessità del metodo storico ed empirico, riconoscendo che le scienze fisiche e naturali sono il suo antecedente e presupposto, e che essa continua e compie l'opera loro. Ma compierla non le è dato, perché quell'opera va all'infinito; e continuarla non potrebbe, se non facendosi fisica e scienze naturali, lavorando, come queste, nei gabinetti, osservando, classificando, legiferando. Ora, la Filosofia della natura non vuole adoperare siffatti procedimenti, ma introdurre, nello studio della natura, un metodo nuovo; e, giacché metodo nuovo e nuova scienza sono il medesimo, vuol essere, non una continuazione della fisica e delle scienze naturali, ma una scienza nuova; e, giacché scienza nuova importa oggetto nuovo, vuol dare un nuovo oggetto, che è, per l'appunto,

l'idea filosofica della natura. Questa idea filosofica della natura si costruirebbe, dunque, con metodo che non avrebbe, e non potrebbe avere, intrinsecamente, nulla di comune con quello delle scienze empiriche. Senonché, d'altra parte, la Filosofia della natura non sa fare di meno dei concetti empirici, che si sforza di dedurre a priori; e in ciò è la contradittorietà del suo assunto. È da ripetere, innanzi a essa, il dilemma posto alla Filosofia della storia: — o continuare l'opera delle scienze fisiche e naturali; e, in questo caso, si avrà progresso nelle scienze fisiche e naturali, e non già Filosofia della natura; — o costruire la Filosofia della natura (delle scienze fisiche e naturali); e questo non si può, se non con una deduzione a priori dell'empirico, e cadendo, perciò, nell'errore del panlogismo o filosofismo.

Le false analogie nella Filosofia della natura.

Come la Filosofia della storia, cosí quella della natura si concreta in false analogie; e dirà, p. e., che i poli del magnete sono i momenti opposti del concetto, resi estrinseci e apparenti nello spazio; o che la luce è l'idealità della natura; o che il magnetismo corrisponde alla lunghezza, l'elettricità alla larghezza e la gravità al volume; o, ancora (come piú antichi filosofi), che l'acqua, o il fuoco, o lo zolfo, o il mercurio, sono l'essenza di tutti i fatti naturali. Ma questi fenomeni, che vengono dati per essenze; quelle classi di fatti naturali, che vengono date come momenti del concetto e dello spirito; non sono piú, né i fenomeni delle scienze, né i concetti e le forme spirituali della filosofia. I primi sono intuizioni e non categorie; i secondi, categorie e non intuizioni; e, appunto perché cosí nettamente distinti tra loro, si compenetrano nella sintesi a priori. Invece, i concetti della Filosofia della natura sono categorie, che, come tali, nella loro vacuità, si dànno per intuizioni, e intuizioni che, nella loro cecità, si dànno per categorie: pensieri repugnanti. Si può parlarne o, me-

glio, vociferarli, perché è possibile combinare, fonicamente, proposizioni repugnanti, ma non si possono pensare. In quelle combinazioni, si ottiene spesso la sorpresa e lo stupore, generati dall'ingegnosità; ma non si raggiunge mai la soddisfazione mentale, perché la mente viene da esse eccitata e delusa. D'altro canto, la Filosofia della natura, in questo lavorio d'ingegnosità, urta in limiti, che perfino l'ingegnosità non giunge a sorpassare; e si odono, allora, affermazioni, le quali sono aperte confessioni circa l'impossibilità dell'assunto; com'è quella che la natura contiene in sé il contingente e l'irrazionale e non si può mai completamente razionalizzare; o che la natura è impotente a effettuare, nella sua esteriorità, il concetto e lo spirito. Similmente, le Filosofie della storia finiscono col confessare che vi sono fatti che si narrano e non si deducono, perché piccoli, contingenti, fortuiti, materia di cronaca. Cosicché, dopo avere annunziato, nel programma, la razionalità della natura e della storia, si riconosce poi, nell'esecuzione, il contrario; e si nega, nientemeno, la razionalità del mondo, per non volersi risolvere a negare la razionalità delle pseudoscienze del filosofismo.

I libri che s'intitolano dalla Filosofia della natura.

Infine, anche pei libri di Filosofia della natura sono da ripetere le riserve fatte per quelli di Filosofia della storia. Anche in essi, c'è qualcosa di piú e di diverso delle sterili esercitazioni analogiche, che abbiamo menzionate. Alcuni dei filosofi della natura, proseguendo le loro illusioni, si sono incontrati in qualche scoperta scientifica, al modo stesso che gli alchimisti, cercando la pietra filosofale, fecero scoperte di chimica. Quelle scoperte di scienza fisica e naturale non possono servire ad avvalorare l'indirizzo della Filosofia della natura, come la chimica non avvalora l'alchimia; ma conferiscono pregio ai libri, intitolati dalla Filosofia della natura, e fanno onore ai loro autori, in quanto fisici, non in quanto metafisici. Sotto il rispetto fi-

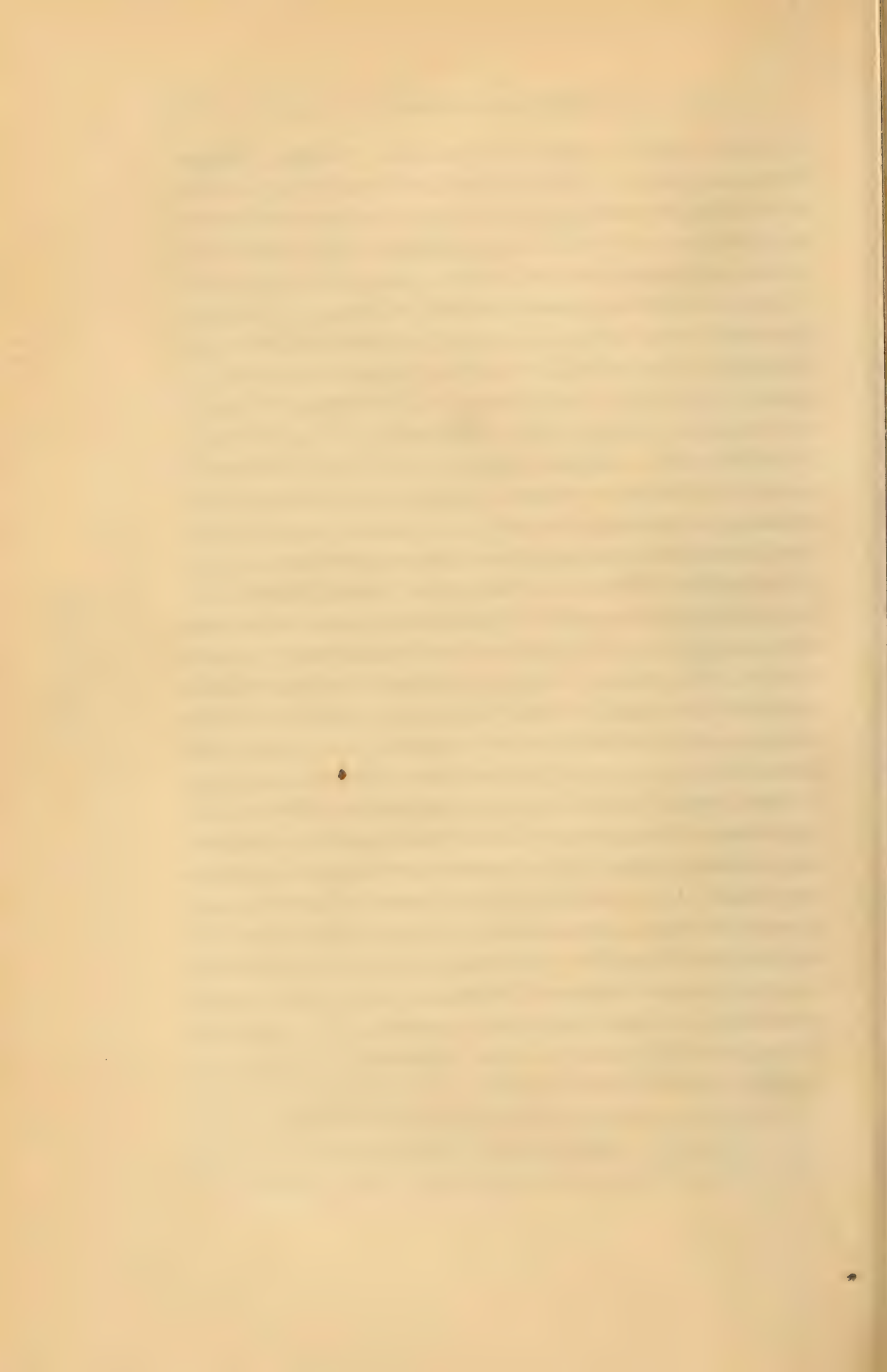
losofico, quei libri hanno avuto il merito di affermare, sia pure con modi immaginosi e simbolici, l'unità e spiritualità della natura, aprendo la via all'unificazione di essa con la storia dell'uomo. E, merito anche maggiore, hanno contribuito efficacemente, nella battaglia da loro impegnata contro le scienze, a mettere in rilievo il carattere empirico dei concetti naturalistici e il carattere astratto di quelli matematici; sebbene traessero, da tale verità gnoseologica, conseguenze illegittime, e proseguissero nel territorio confinante una guerra di conquista, che si deve reputare ingiusta. Per gli elementi positivi che includono, i libri di Filosofia della natura hanno fatto progredire cosí le scienze come la filosofia, che, nelle loro parti propriamente filosofico-naturalistiche, violavano e bruttavano, costringendole a ibridi connubî.

Le odierne richieste di una Filosofia della natura, e i loro varî significati.

Ai tempi nostri, le richieste di una Filosofia della storia sono rare e accolte da scarso favore; ma quelle di una Filosofia della natura sembra, invece, che riacquistino vigore. Ricercando l'intimo significato del fatto, si vede, per altro, che molti di coloro, i quali chiedono una Filosofia della natura, sono empiristi, vagheggiatori di una scienza naturale elaborata in filosofia, e, perciò, non propriamente di una Filosofia della natura, ma di un prospetto di scienze naturali, che surroghi la filosofia. Altri propugnatori di una Filosofia della natura riecheggiano il solo programma di essa, quale fu formolato, in ispecie, dallo Schelling e dall'Hegel; ma si dichiarano affatto scontenti delle esecuzioni, che tentarono lo Schelling, l'Hegel, e gli scolari dell'uno e dell'altro. Scontenti, ma non in grado di placare la loro scontentezza con una nuova esecuzione del programma; e, insieme, privi del coraggio intellettuale necessario per mettere in dubbio e riesaminare la solidità del programma stesso, garantita da cosí grandi nomi e plausibile al loro giudizio; perché, infatti, che cosa c'è di piú plausibile, alla prima, dell'affermazione che le scienze

empiriche debbano essere elevate alla filosofia? Troppa libertà mentale pare che occorra per intendere, e distinguere dalla precedente, la proposizione, alquanto diversa, che l'empirismo (la filosofia empiristica) deve essere, sí, elevata a filosofia non empiristica; ma che le scienze empiriche debbano essere lasciate in pace, coi loro proprî metodi, senza pretendere di perfezionare, con aggiunte estrinseche, ciò che ha, in sé, tutta la perfezione di cui è capace. Troppo piú acume, che non s'incontri di solito, sembra che sia necessario per riconoscere che quest'ultima proposizione non stabilisce già un dualismo di spirito e natura, di filosofia e scienze naturali, ma distrugge per sempre ogni dualismo, facendo delle scienze naturali una mera formazione pratica dello spirito; la quale non ha voce nell'assemblea delle scienze filosofiche, come l'oggetto, da lei foggiato, non ha realtà. Un'ultima tendenza si può ancora scorgere nel complesso movimento odierno verso una Filosofia della natura; ed è l'acquistata coscienza che la realtà è di qua dagli schemi delle scienze naturali, e che le scienze naturali debbono essere ritradotte in istoria, mediante la considerazione storica (concreta e non astratta) dei fatti, che si dicono naturali. Ma questa tendenza non è qualcosa, che raggiungerà il suo fine in un avvenire prossimo o lontano. Essa si è fatta valere sempre, e si fa valere anche oggi; si può raccomandarla e promoverla, ma né piú né meno di come si raccomanda e promove ogni altra forma legittima di attività spirituale. Gli schemi sono schemi, e ciò che l'uomo realmente indaga, ciò che continuamente arricchisce le scienze empiriche, è, sempre, la storia della natura; serie di fatti, che, come sappiamo, soltanto in via empirica si può distinguere dalla storia dell'uomo, e che costituisce, con questa, la Storia senza genitivo o aggettivo; storia che, a rigore, non si può chiamare, nemmeno, storia dello spirito, giacché lo Spirito, esso, è Storia.

IV

Il mitologismo

Rottura dell'unità della sintesi a priori. — Il mitologismo.

Quando, nello scindere soggetto e predicato, storia e filosofia, il soggetto mutilato si dà per predicato, la storia mutilata per filosofia, e si pone, di conseguenza, un falso predicato, che è un soggetto astratto, e, quindi, mera rappresentazione; si ottiene, come dicevamo, l'errore inverso di quello che abbiamo or ora particolarmente esaminato. Quello è stato denominato filosofismo; questo potrebbe dirsi storicismo; ma, giacché l'ultimo vocabolo si adopera, di solito, per indicare una forma di positivismo, sarà piú opportuno denominarlo m i t o l o g i s m o.

Il processo di questo errore (alquanto astruso nel modo in cui l'abbiamo enunciato) si rischiara subito per virtú del nome che gli è stato assegnato. Tutti hanno presenti alla memoria esempî di miti; poniamo: il mito di Urano e Gea, quello delle sette giornate della creazione, quello del Paradiso terrestre, gli altri ancora di Prometeo, di Dafne o di Niobe. Tutti sono pronti a dire di una teoria scientifica, la quale introduca cause non dimostrabili né nell'esperienza né nel pensiero, che essa non è teoria, ma mitologia; non concetto, ma mito.

Essenza del mito.

Che cosa, dunque, si chiama mito? Una semplice fantasia poetica e artistica, no, di certo. Il mito include un'affermazione o giudizio logico, e, per questo appunto, può

essere considerato come affermazione ibrida, semifantastica ed erronea. Se è stato confuso con l'arte, la colpa è, non tanto di una falsa dottrina circa il mito, quanto di una falsa dottrina estetica, già da noi confutata, impotente a ravvisare l'originale e ingenuo carattere dell'arte. D'altro canto, l'affermazione logica non sta nel mito come qualcosa di estrinseco, al modo stesso di una favola o immagine che sia posta a significare un dato concetto, dichiarandosi, piú o meno apertamente, la diversità dei due termini e l'arbitrarietà della relazione, che si pone tra essi. In questo caso, non si ha mito, ma allegoria. Nel mito, invece, il concetto non è staccato dalla rappresentazione, anzi si compenetra con essa. Senonché, non si compenetra in modo logico, come nel giudizio singolare e nella sintesi a priori: la compenetrazione è ottenuta per arbitrio, e pur si dà come necessaria e logica. Si tratta di spiegare, p. e., come si sieno formati il cielo e la terra, e sieno sorti il mare e i fiumi, le piante e gli animali, gli uomini e il linguaggio; ed ecco, come spiegazione, si offrono i racconti del matrimonio tra Urano e Gea, e della nascita di Crono e degli altri titani; o il racconto di un Dio creatore, il quale trae successivamente, in sette giornate, le cose tutte dal caos, e foggia l'uomo dall'argilla e gl'insegna i nomi delle cose. Si tratta di spiegare l'origine della civiltà umana; e si narra di Prometeo, che ruba il fuoco e istruisce gli uomini intorno alle arti; o di Adamo ed Eva, che mangiano il frutto proibito, e, cacciati dal Paradiso terrestre, sono costretti a lavorare la terra, bagnandola del loro sudore. Si tratta di spiegare i fenomeni astronomici dell'aurora o dell'inverno; e si narra di Febo, che insegue Dafne, o dello stesso dio che ammazza, l'uno dopo l'altro, i figli di Niobe (in via di esempî, possono passare queste interpetrazioni naturalistiche, per quanto contestabili e antiquate). Al posto dei concetti, che dovrebbero illuminare i fatti singoli, si

pongono rappresentazioni; donde, quelli che abbiamo detto falsi predicati. La filosofia diventa raccontino, novelletta, favola; e favola diventa la storia, la quale non è piú storia, perché priva dell'elemento logico necessario a costituirla. La vera dottrina filosofica sarà, p. e., nei casi precedenti, quella di uno spirito immanente, di cui astri e cielo, terra e mare, piante e animali, costituiscano le contingenti manifestazioni; la dottrina, che considera la coscienza del male e del bene, e la necessità del lavoro, non già quale effetto di un furto fatto agli dèi o di una violazione di un loro comando, ma come categorie eterne della realtà; e il linguaggio, non come l'insegnamento di un Dio agli uomini, ma come determinazione essenziale dell'umanità, anzi della spiritualità, che non è, davvero, se non si esprime. Saranno anche, se cosí piace, le dottrine filosofiche del materialismo e dell'evoluzionismo; ma queste, per essere accettate come tali, dovranno provare, come la precedente, di non sostituire rappresentazioni a concetti, e di fondarsi rigorosamente sul pensiero, adoperandone il metodo; e, cioè, di essere filosofia e non mitologia. Perciò, nella critica filosofica, sovente si accusano le filosofie avversarie, come piú o meno mitologiche; e si parla della mitologia degli atomi, della mitologia del caso, della mitologia dell'etere, di quella delle due sostanze, di quella delle monadi, della volontà cieca, dell'Inconscio, o, se cosí piace, della mitologia dello Spirito immanente.

Problemi concernenti la teoria del mito.

La trattazione particolare di tutti i problemi che concernono il mito, non è da questo luogo; dove importava soltanto determinare l'indole propria di quella formazione spirituale. Si suole, p. e., distinguere tra mito e leggenda, riferendo il primo nome alle favole di contenuto universale, e il secondo alle favole di contenuto individuale e storico: la partizione è analoga a quella tra filoso-

fia in senso stretto e storia, e, come quella, benché abbia non poca importanza pratica, non ha valore filosofico, perché, come si è accennato, nel mito l'universale diventa storia e la storia si fa leggenda. Né soltanto leggenda dell'avvenuto, ma perfino dell'avvenire; e sorgono, per tal modo, l'apocalissi, la leggenda chiliastica, l'escatologia. Cosí anche, si sogliono distinguere i miti in fisici ed etici; partizione, che, a sua volta, è analoga a quella tra filosofia del mondo esterno e filosofia del mondo interno, filosofia della natura e filosofia dello spirito, e sta o cade con essa: come, con la critica di essa, si risolvono le dispute, se i miti fisici precedano gli etici o all'inverso, se l'origine del mito sia o no antropomorfistica, e simili.

Mito e religione. Identità delle due formazioni spirituali.

Ma il mito può assumere altro nome, che renda anche piú trasparente la conoscenza dell'errore logico, di cui si è data l'analisi: il nome di religione. Il mitologismo è l'errore religioso. Contro questa tesi, si è obiettato variamente, ora che la religione è cosa non teoretica ma pratica, e, perciò, non ha che vedere col mito; ora, che è cosa *sui generis*; ora, che essa non si esaurisce nel mito, consistendo nell'intreccio di tutte le attività dello spirito umano. Ma, contro le obiezioni, bisogna mantenere, anzitutto, che la religione è fatto teoretico, non essendovi nessuna religione senza affermazione: l'attività pratica, per nobilissima che si pensi, è, sempre, un operare, un fare, un produrre, e, in quanto tale, è muta e alogica. Si dirà che quell'affermazione è *sui generis* e va oltre i limiti della scienza umana. Il che è verissimo, quando per scienza s'intendano le scienze empiriche; ma non è vero, se per scienza umana s'intende la filosofia, giacché la filosofia, va anch'essa, oltre, ossia è fuori dei limiti delle scienze empiriche. Si dirà che ogni religione si fonda sopra una rivelazione, laddove la filosofia non ammette altra ri-

velazione se non quella che lo spirito fa a sé stesso come pensiero. Il che è anche verissimo; ma la rivelazione della religione, in quanto non è quella dello spirito come pensiero, esprime, per l'appunto, la contradizione logica del mitologismo: l'affermazione dell'universale come mera rappresentazione, e questa asserita come verità universale in forza di un fatto contingente, di una comunicazione, che dovrebbe essere provata e pensata e, invece, è presa arbitrariamente, come principio di prova e come equivalente o superiore a un atto di pensiero. La teoria della religione come miscuglio non merita, poi, confutazione; giacché quell'intreccio delle attività dello spirito è metafora dello spirito nella sua totalità; e, cioè, non dà una teoria della religione, ma una nuova denominazione dello spirito stesso, oggetto della speculazione filosofica.

Religione e filosofia.

Essendo, dunque, la religione identica al mito, e non distinguendosi il mito dalla filosofia per nessun carattere positivo, sí bene soltanto come una filosofia fallace dalla filosofia vera e l'errore dalla verità che lo rettifica e contiene, si deve affermare che la religione, in quanto verità, è identica alla filosofia; o, come si potrebbe anche dire, che la filosofia è la vera religione. A questo risultato mette capo tutto il pensiero antico e moderno circa le religioni, le quali si sono sempre disciolte nelle filosofie. E, poiché la filosofia coincide con la storia, e religione e storia religiosa sono il medesimo, e mito e leggenda sono rigorosamente indistinguibili; si vede, da ciò, la vacuità del tentativo, che si è fatto e si va facendo sotto i nostri occhi, di serbare una religione, ossia una verità mitologica, accanto a una storia delle religioni, che sarebbe, per contrario, condotta con ogni libertà mentale e con metodo affatto critico. Questo, che è uno degl'indirizzi del cosí detto modernismo, è condannato, come contradittorio e illogico, dalla filosofia non meno che dalla Chiesa catto-

lica[1]. La storia delle religioni è parte integrante della storia della filosofia, e inseparabile da essa come l'errore della storia della verità.

Conversione degli errori l'uno nell'altro. Conversione del mitologismo nel filosofismo (teologia) e del filosofismo nel mitologismo (mitologia della natura, apocalissi storiche, ecc.).

Quando la religione non si scioglie nella filosofia, e vuole persistere insieme con questa o sostituirlesi, si svela quale effettivo errore; e, cioè, come conato arbitrario, che l'abitudine, i sentimenti e le passioni individuali suggeriscono, contro la verità. Ma il destino di ogni forma di errore è l'impossibilità di perdurare innanzi alla luce della verità; donde, il continuo mutamento di tattica, e il passaggio di ogni errore nell'errore da cui si era voluto discostare dapprima, o a cui non vorrebbe giungere. Cosí, l'estetismo, snidato dalle sue posizioni, si rifugia in quelle dell'empirismo; e l'empirismo, o ridiscende a puro sensualismo ed estetismo, ovvero si volatilizza nel misticismo. Cosí (per fermarci al caso, che abbiamo innanzi), il mitologismo, che vorrebbe essere l'inverso del filosofismo, e lavorare con la fantasia cieca, anziché coi concetti vuoti, è costretto, per salvarsi dagli attacchi della critica, a ricorrere al filosofismo; e la religione si chiama, allora, teologia. La teologia è filosofismo, perché opera con concetti, vuoti di ogni contenuto storico ed empirico: il mito si fa domma; il mito della cacciata dal Paradiso diventa il domma del peccato originale; quello del figlio di Dio, il domma dell'Incarnazione e della Trinità. Né bisogna credere che il filosofismo, da sua parte, non compia il passaggio inverso; tanto che ogni Filosofia della natura finisce con l'atteggiarsi a mitologia della natura, ogni Filosofia della storia ad apocalissi: ricorre in esse, talvolta, perfino una sorta di rivelazione, affermandosi volentieri che le impensabili connessioni di concetti, che costitui-

[1] Si veda in proposito G. Gentile, *Il modernismo e l'enciclica*, in *Critica*, VI, pp. 208-229.

scono quelle pseudofilosofie, si ottengano e si comprendano in virtú di una seconda vista, per effetto di una illuminazione mentale, che è di pochi privilegiati. Infine, filosofismo e mitologismo, come si abbracciano tra loro, cosí cascano entrambi, abbracciati, nell'empirismo e nelle altre forme di errori anteriormente descritte.

La scepsi.

Questo perpetuo passaggio da una forma di errore all'altra apre il varco alla scepsi, che promuove la dissoluzione reciproca degli errori, e, sfatando le illusioni e le confusioni, mette in chiara luce il vuoto mentale. La scepsi adempie, cosí, a una funzione importante. Innanzi a lei, non resistono le menzogne dell'estetismo, dell'empirismo, del matematismo, del filosofismo, del mitologismo. I castelletti di parole sono infranti; le ombre sono fugate. Specialmente contro il mitologismo, che si può dire, in certo senso, la piú completa negazione del pensiero, la scepsi è benefica; e, per la resistenza, oppostale, qui piú che altrove, dalle passioni e dagl'interessi, riveste, assai spesso, la forma di satira violenta. L'ultima grande epoca di questa lotta è quella che si chiamò dell'*Aufklärung*, dell'enciclopedismo o del volterianismo; rivolta contro il cristianesimo, segnatamente nella sua forma cattolica. Troppe riserve dovremo fare in séguito intorno all'atteggiamento illuministico, enciclopedistico e volteriano, perché, qui, non ci corra l'obbligo d'indicarne, in modo esplicito, il lato serio e fecondo.

V

Il dualismo, lo scetticismo e il misticismo

Il dualismo.

Alla scepsi totale non si arriva se non attraverso il dualismo, il quale, oltre a essere particolare errore in questo o quel problema filosofico, è errore logico, consistendo nel tentativo di affermare, insieme, due metodi di verità: il metodo filosofico e quello non filosofico, comunque questo secondo poi si determini. Tale errore non sarebbe errore, ma somma verità, se i varî metodi fossero collocati ciascuno al debito posto (che è ciò che si è tentato in questa Logica); ma diventa errore, allorché i varî metodi sono resi filosofici, e collocati *accanto* a quello filosofico. È l'errore dei conciliatoristi, i quali, non volendo cercare dove stia la ragione, dànno ragione a tutti insieme, e ripartiscono fra tutti, in parti eguali, il regno del vero. Cosí sorgono quelle dottrine logiche, che richiedono, per la soluzione dei problemi filosofici, la successiva o contemporanea applicazione del procedimento naturalistico, delle matematiche, dell'indagine storica, e via dicendo; o, almeno, la combinazione del metodo naturalistico (empirismo) con quello speculativo, e l'uso, come dicono, del doppio criterio della *finalità e della causalità*, o della *doppia causalità*; e, alla domanda che cosa sia la realtà, offrono due metodi, e, quindi, due realtà, concorrenti e parallele. È, sotto specie di trattazione e risoluzione, l'abbandono del problema

filosofico: in luogo di concepire, si descrive, e la descrizione è data per concetto e il concetto per descrizione: donde, il giustificato intervento della scepsi.

La scepsi e lo scetticismo.

Ma la scepsi, che fa terreno pulito di tutte le forme dell'affermazione logica erronea, è negazione dell'errore, e, quindi, negatività della negatività. La negatività della negatività è affermazione; e, perciò, la scepsi vera, come ogni vera negazione, chiude sempre, nella verbale forma negativa, un contenuto positivo, che si può svolgere come tale anche verbalmente. Se questo contenuto positivo, invece di essere svolto, è soffocato in germe; se, invece della negazione, che è insieme affermazione, si dà una mera negazione, una negazione astratta, che distrugge senza costruire, e si pretende far passare questa negazione come verità; si ottiene l'ulteriore forma di errore, che si chiama, non piú scepsi, ma scetticismo.

Il mistero.

Lo scetticismo è la proclamazione del mistero, fatta in nome del pensiero; definizione da cui risulta, a colpo d'occhio, la sua contradittorietà; la quale, poi, è colpita a morte cosí dall'antico dilemma contro lo scetticismo, come dal *cogito* cartesiano. Tuttavia, poiché una singolare tenerezza sembra avere invaso il mondo contemporaneo per l'idea di mistero, conviene, sul proposito, non lasciare appicco nessuno agli equivoci. Il mistero è la vita stessa, che è un eterno problema pel pensiero; ma questo problema non sarebbe neppure problema, se il pensiero, eternamente, non lo risolvesse. Perciò, hanno torto pari, e quelli che considerano il mistero come definitivamente penetrato dal pensiero, e quelli che lo considerano come impenetrabile. Conosciamo già i primi: sono i filosofisti, i quali, rompendo la sintesi a priori, trascurando l'elemento storico sempre nuovo e assumente forme non determinabili a priori, risolvono la realtà in puri termini di astratto pensiero, e cosí, in un atto solo (e sia pure in un particolare sistema

filosofico), pretendono chiudere per sempre il mondo. Essi, per eccessivo amore dell'infinito, lo rendono finito; e Sole e Terra, e gli astri tutti, e le forme storiche della vita, e la cosí detta vita umana, quale da alcune migliaia d'anni ci è nota, trasformano in categorie di pensiero, e solidificano ed eternizzano. Questa concezione, che appare (almeno come tendenza) in alcune parti della filosofia hegeliana, è angusta e soffocante: lo spirito è superiore a tutte le sue manifestazioni finora conosciute; e la sua potenza è infinita. Esso non potrà mai superare sé stesso, e, cioè, le sue eterne categorie, come Dio (secondo le migliori dottrine teologiche) poteva distruggere cielo e terra, non già il vero e il bene, che era la sua essenza medesima; ma può superare, e supera difatto, ogni sua incarnazione contingente. Il mondo, che, nell'astrazione, si atteggia come piú o meno costante, è tutto in movimento e divenire; e quali mondi usciranno da questo mondo nostro, sapranno coloro che saranno suscitati a pensarlo: non possiamo saperlo noi, che dobbiamo pensare questo che esiste nel momento nostro, e, sulla base di questo, operare.

Critica delle affermazioni del mistero in filosofia.

Ma, se i filosofisti si fanno rei di prepotenza, gli scettici, assertori del mistero, e, cioè, della realtà come impenetrabile dal pensiero, cadono in colpa di codardia. Essi, innanzi ai problemi del reale (solubili, ripetiamo, pel fatto stesso che sono problemi), schivando il duro lavoro di dominarli e approfondirli, stimano comodo chiudersi nell'astratta negazione, e affermare che c'è il mistero. C'è il mistero, senza dubbio; e ciò vuol dire che c'è il problema, c'è qualcosa che invoca la luce del pensiero. Bella soluzione quella dei misteriosi e degli scettici, che consiste nell'affermare il problema, lasciandolo intatto. Cosí, innanzi a un uomo che domandi aiuto, si potrebbe reputare di averlo aiutato quando si sia notato che c'è

qualcuno, che domanda aiuto. Carità è correre a porgere aiuto effettivo, e non già notare che si domanda aiuto, voltando le spalle; e pensare è rompere il mistero e risolvere il problema, e non già riconoscere che c'è problema e mistero, e rinunziare alla ricerca e soluzione, come se si fosse già fatta e data in quel riconoscimento.

Sembra strano che sia necessario chiarire questi concetti elementari; eppure, ai tempi nostri, è necessario: tanto quei concetti si sono ottenebrati per cause storiche, che ora sarebbe lungo esporre, e che tutte si assommano in un certo infiacchimento morale. E converrà anche avvertire (giacché siamo in tema di scuola elementare filosofica) che inculcare il coraggio dell'affrontare e risolvere il problema e vincere il mistero, non significa consigliare la trascuranza delle difficoltà, la leggerezza e la baldanza. I misteri ci coprono, e ci debbono coprire, di continuo, delle loro ombre; i problemi ci tormentano, e ci debbono tormentare: solamente attraverso quelle tenebre, e mediante quei tormenti, si giunge al momentaneo riposo nel vero; e, solamente a quel modo, il riposo non diventa ozio, ma ristoro di forze, per ripigliare l'eterno viaggio. Leggerezza, baldanza, incuria delle difficoltà sono dal lato degli scettici, che si stordiscono con le parole e procurano di adagiarsi nella loro astratta negazione. I veri pensatori soffrono, ma non sfuggono il dolore. « *Et iterum ecce turbatio* (geme S. Anselmo, tra le affannose vicende delle sue meditazioni), *ecce iterum obviat mœror et luctus quœrenti gaudium et lœtitiam. Sperabat iam anima mea satietatem, et ecce iterum obruitur egestate. Conabar assurgere ad lucem Dei, et recidi in tenebras meas: immo non modo cecidi in eas, sed sentio me involutum in eis....* » [1]. Parole, come queste, sono la lirica pessimistica del pensatore. Gli scet-

---

[1] *Proslog.*, c. 18.

tici non fanno di questa lirica, perché hanno tagliato alle radici il desiderio. Essi sono, di solito, beatamente calmi e sorridenti.

L'agnosticismo come forma particolare di scetticismo.

Dello scetticismo è forma, che vorrebbe parere critica e raffinata, quella che prende nome di agnosticismo, e che è uno scetticismo limitato alle cose ultime, alla realtà profonda, all'essenza del mondo: il che vale quanto dire che è limitato ai supremi principî filosofici. Ora, giacché i principî filosofici sono tutti egualmente supremi, siffatto scetticismo agnostico estende la sua affermazione di mistero né piú né meno che sopra tutta la filosofia, e, quindi, sopra tutta la conoscenza umana. I suoi limiti sarebbero nient'altro che l'ámbito di questa. Infatti, l'agnosticismo è il compimento spirituale, che si procacciano i negatori tutti della filosofia, estetisti, matematisti e, segnatamente, empiristi; anzi, agnostici ed empiristi vanno, d'ordinario, cosí congiunti, che l'un nome è quasi sinonimo dell'altro.

Il misticismo.

L'errore scettico, che consiste nell'affermare il problema come soluzione e il mistero come verità, può cedere il posto a un altro modo di errore, nel quale si nega l'affermazione stessa dello scetticismo, e si riconosce che il pensiero non può proclamare il mistero. Ma questo riconoscimento, che importerebbe quello dell'autorità del pensiero, è stranamente combinato con la piú recisa negazione di tale autorità. Escluso il pensiero, sia con l'affermarlo sia col negarlo contradittoriamente come faceva lo scetticismo, ciò che resta è la vita, non piú problema, né soluzione di problema, ma vita senz'altro, vita vissuta. Affermare che la verità è la vita vissuta, la realtà direttamente sentita in noi come parte di noi e noi parte di essa, è la pretesa del misticismo: ultima forma generale, che si possa escogitare, dell'errore, la cui contradittorietà è, nell'esposto processo genetico, evidente. Il misticismo af-

ferma, quando nessuna affermazione gli sarebbe lecita; ed è anche piú gravemente contradittorio dello scetticismo, il quale, inibendosi le affermazioni logiche, non s'inibisce la parola, e, cioè, le espressioni estetiche. Al misticismo neppure le parole sarebbero lecite, perché misticismo, essendo vita e non contemplazione, pratica e non teoria, è, per definizione, mutismo. Ma del misticismo non diremo altro, avendo avuto occasione, come per l'estetismo e l'empirismo, di toccare di esso sul principio di questa trattazione della Logica.

Gli errori nelle altre parti della filosofia.

Che, poi, dualismo, scetticismo e misticismo si manifestino, non soltanto nelle forme del pensiero, nella filosofia come Logica, ma anche, in tutti gli altri particolari problemi filosofici, distinti da quelli propriamente logici, e negli errori che, a proposito di essi, si producono, è agevole vedere, quando si considerino piú da vicino codesti errori. Dei quali (come si è già avvertito) la completa enumerazione e la concreta determinazione richiederebbero lo svolgimento dell'intero sistema filosofico, e, perciò, non possono essere contenute tutte nella presente trattazione. Essi, infatti, prendono nome non già dalle forme dello spirito, con cui la forma logica viene confusa, o dalle mutilazioni interne della forma logica, ma dalla confusione tra loro, o dalla mutilazione, delle restanti forme spirituali: non si chiamano piú estetismo, matematismo, o filosofismo, ma utilitarismo etico, astrattismo morale, logicismo, sensismo e edonismo estetici, intellettualismo pratico, dualismo o pluralismo metafisico, ottimismo e pessimismo, e via dicendo. In siffatti errori cadono, non già coloro che, come nelle posizioni precedenti, negano la filosofia stessa, ma quelli che, ammettendola, la eseguono, poi, piú o meno male, nelle altre sue parti. Senza l'ammissione del metodo del pensare filosofico, e senza che si ponga un concetto, non è possibile concepire usurpazioni

logiche nel dominio di un altro concetto, non meno necessario del primo alla pienezza e unità del reale.

L'*utilitarismo etico*, p. e., pensa il concetto dell'attività pratica utilitaria; ma la sua fallacia sta nel sostenere arbitrariamente che il concetto dell'utile esaurisca affatto quello dell'attività pratica, negando, per tal modo, l'altro concetto, distinto da esso, dell'attività pratica morale. L'*astrattismo morale* commette l'errore inverso, affermando l'attività morale, ma negando quella utilitaria. Il *logicismo estetico* bene afferma la realtà della forma mentale logica; ma a torto disconosce la forma mentale intuitiva e la considera risoluta nella forma logica. Il *sensismo* estetico, rivolgendo l'attenzione alla sensazione bruta e inespressa, addita il precedente necessario dell'attività estetica; ma fa, poi, della condizione il condizionato, definendo l'arte come sensazione. L'*edonismo, utilitarismo o praticismo estetico* è vero in quanto nota l'involucro pratico ed edonistico dell'attività estetica; ma riesce al falso in quanto scambia l'involucro pel contenuto, e tratta l'arte come mero fatto di piacere e dolore. L'*intellettualismo pratico* s'avvede che la volontà non è possibile senza base conoscitiva; ma, esagerando, finisce col distruggere l'originalità della forma spirituale pratica, riducendola a complesso di concetti e raziocinî. Egualmente, il *dualismo metafisico* si serve della differenza tra il concetto della realtà come spirito e quello della realtà come natura, proveniente l'uno dal pensiero logico, l'altro dalla trattazione empirica e naturalistica, per tramutarli in concetti di due forme distinte della realtà stessa, come spirito e materia, mondo interno e mondo esterno, e via dicendo. Il *pluralismo* o monadismo, confondendo l'individualità degli atti con la sostanzialità che è del soggetto universale, entifica gli atti singoli e ne fa una molteplicità di sostanze semplici. Il *pessimismo* e

l'ottimismo, valendosi ciascuno di un elemento astratto della realtà, che è unità di opposti, sostengono che la realtà è tutta male e dolore, o tutta bene e gioia. L'esemplificazione potrebbe proseguire, e diventerebbe, come si vede, una silloge di tutti i concetti e di tutti gli errori filosofici.

Conversione di questi errori tra loro e con gli errori logici.

Ora, ciascuna di queste false soluzioni, obbedendo alla legge degli errori, è costretta, per sostenersi, a passare in quella da cui si era distinta, e a ripassare, poi, da quella in questa. Cosí, l'utilitarismo si muta in morale astratta, e la morale astratta in utilitarismo. Donde, l'opera della scepsi, e il conseguente apparire dello scetticismo particolare di questo o quel concetto. L'Etica, dopo essersi vanamente dibattuta nelle negazioni ora dell' utile ora della moralità, termina nello scetticismo etico; l'Estetica, tra sensismo e utilitarismo e logicismo e altri errori, distruggendo gli uni con gli altri nella scepsi, termina nello scetticismo estetico; la Metafisica, tra materialismo, spiritualismo astratto, dualismo, pluralismo, pessimismo, ottimismo, e altre vedute erronee, termina nello scetticismo metafisico. E, a questi errori di scetticismo particolare, non tardano a succedere errori di misticismo particolare. Cosí, si ode affermare che del bello non si dà concetto, come del vero o del bene, ma che esso si sente soltanto e si vive; o, ancora, che di quel che sia la moralità non è possibile definizione, trattandosi di cosa da lasciare al sentimento e alla vita; o, finalmente, che il pensiero ha valore nei limiti in cui ha valore l'astrazione, ma che, innanzi alla piena realtà, esso è impotente, perché soltanto la vita è in grado di comprendere la realtà, accogliendola nel suo grembo stesso.

D'altra parte, non è possibile che un estetismo, empirismo, matematismo, filosofismo, mitologismo o dualismo che sia, rimanga circoscritto a un determinato concetto

filosofico, senza toccare altri; perché quelle forme di errori investono la forma stessa logica del pensiero, e, perciò, alla pari, tutti i concetti filosofici insieme. L'empirista etico o estetico, p. e., deve logicamente affermare un generale empirismo filosofico, se non vuole correggersi contradicendosi (ipotesi da trascurare e sottintendere nella presente considerazione, che ha per oggetto le forme semplici, elementari, fondamentali, ossia necessarie, dell'errore). Colui il quale ha commesso, in un particolare problema filosofico, uno scambio di concetti, e di là è pervenuto a uno scetticismo e misticismo particolari, è tratto, in forza del carattere sistematico e unitario della filosofia, ad allargare quel misticismo e scetticismo da particolare a generale; e dal misticismo e scetticismo generale a ripassare via via al mitologismo, al filosofismo, all'empirismo, e alle altre negazioni della forma logica della filosofia. Tutto si connette nella filosofia e tutto si connette nell'errore, che è la sua negazione.

VI

L'ordine degli errori e la ricerca della verità

Tutto si connette negli errori; l'errore ha forme necessarie. Ciò importa, in primo luogo, che le forme possibili di errori, le forme logiche dell'illogico, sono tante e non piú. Infatti, le forme dello spirito o i concetti della realtà, che si possono arbitrariamente combinare, si noverano (ove a essi si applichi il procedimento numeratorio) in un numero finito; e in numero finito si debbono noverare, per conseguenza, anche le combinazioni arbitrarie o errori, che ne risultano. Infinite sono solamente le forme individuali di errori, ma per la ragione già nota, che infinite sono le forme individuali della verità: i problemi, sempre storicamente condizionati; le soluzioni, allo stesso modo condizionate; le false soluzioni, che sono determinate da sentimenti, passioni e interessi, storicamente varianti.

Carattere necessario delle forme di errori. Numero definito di esse.

In secondo luogo, e come corollario della tesi precedente, le forme possibili degli errori presentano un ordine necessario; e ciò, perché le forme dello spirito, o i concetti della realtà, stanno tra loro in ordine necessario, né si possono posporre, anteporre e commutare ad arbitrio. Quest'ordine necessario è, come sappiamo, ordine genetico o di gradi; e, per conseguenza, le forme possibili degli errori costituiscono una serie di gradi. L'errore, si dice co-

Loro ordine logico.

munemente, ha la sua logica; e noi dobbiamo dire, piú correttamente, che esso non si può costituire come errore, se non togliendo a prestito, dalla verità, la logicità.

Esempî di quest'ordine nelle varie parti della filosofia.

Ciò si vede chiaro già nell'esposizione che si è data delle forme dell'errore logico; e piú chiaro ancora, quando, riassumendo, si consideri che lo spirito, allorché si ribella al concetto, per ciò stesso deve affermare il termine che è distinto dal concetto, la rappresentazione, intuizione o pura sensazione, che si chiami: donde, la necessità della forma dell'errore (in certo senso, la prima), che è l'estetismo, affermazione della verità come pura sensazione. Di sotto a essa, lo spirito può scendere, annullando il problema nel dualismo; abbandonando l'affermazione stessa, e cadendo nello scetticismo; o abbandonando, perfino, l'espressione, e cadendo nel mutismo o misticismo, grado infimo. Di sopra all'estetismo si può sollevare, tentando di rifugiarsi nell'empirismo, col quale si pone un universale, ma un universale meramente rappresentativo e, perciò, falso universale. È il secondo passo, né, come secondo, si può concepirne altro: — o dare valore falso alla pura rappresentazione (estetismo); — ovvero, movendo il secondo passo, alla rappresentazione e concetto insieme, quale s'incontra nella forma del concetto empirico (empirismo). Il terzo passo è la liberazione disperata dall'insufficienza del concetto empirico mediante il concetto astratto, il quale garantisce l'universalità di cui l'altro è privo, ma dà un'universalità vuota (matematismo). Non trovandosi, nella vacuità di questo, salvezza contro le obiezioni degli avversarî, si è costretti, finalmente, a entrare nella filosofia. Ma lo spirito errante continua l'opera sua nella stessa filosofia; e, una volta che se n'è impossessato, ne abusa. Ora, abusarne non è possibile se non riducendola, o a concetto senza intuizione, che, tuttavia, si dà per sintesi di concetto e intuizione (filosofismo); o a intuizione senza concetto, che,

a sua volta, si dà per la predetta sintesi (*mitologismo*). Il risultato di tutto questo processo è sempre la rinunzia, che si fa al problema filosofico, larvandola con l'ammissione del doppio metodo (dualismo); e, quindi, la ridiscesa sotto la forma logica, sia con l'affermazione che nega sé stessa (scetticismo), sia ancora con quella che nega, perfino, l'effabilità (misticismo), e ritorna alla vita, che non è piú neppure problema, essendo vita vissuta.

Lo stesso accade degli altri errori, riferentisi agli altri concetti dello spirito o della realtà, quantunque di essi non potremmo dare la serie completa, se non riassumendo tutta la filosofia: il che, qui, non è necessario, e riuscirebbe, per eccessiva concentrazione ed estrema brevità, oscuro. Basti dire, in via di esempio, che il problema etico, oltre che mediante le erronee soluzioni sensistiche, empiristiche, mitologistiche, e via dicendo (alle quali va soggetto come tutti i problemi filosofici), può essere negato dall'intellettualismo pratico, che non riconosce problema pratico accanto a quello dello spirito teoretico, e la virtú riduce a conoscenza; donde, l'*intellettualismo etico*. L'intellettualismo etico, non resistendo alle obiezioni, è costretto a introdurre almeno il piú tenue elemento pratico che si possa ammettere, che è quello dell'utile individuale, e, risolvendo in esso la moralità, si presenta, allora, come *utilitarismo etico*. Questo, a sua volta, entrando in contradizione col peculiare carattere della moralità, la quale supera l'utile individuale, si acconcia a riconoscere, e a sostituire al primo, un utile superindividuale, che è il valore universale pratico o moralità; perciò, negando pel secondo il primo concetto, si presenta come *moralismo* o *astrattismo etico*. L'impossibilità della negazione cosí del primo come del secondo, e la necessità dell'affermazione di entrambi, spinge all'ulteriore forma del *dualismo pratico*, in cui utilità e moralità appaiono coordinate o giustapo-

site. Ciascuna di queste dottrine arbitrarie è critica delle altre e, per le sue interne contradizioni, di sé medesima; donde, la ricaduta nello scetticismo e misticismo. Si può ripercorrere il circolo dell'errore; ma non è dato commutare il posto che ciascuna di quelle forme ha nel circolo, mettendo, p. e., il dualismo pratico prima dell'utilitarismo, o l'intellettualismo dopo il moralismo.

Spirito errante e spirito ricercante.

Dal circolo infernale dell'errore non vi ha uscita graduale, e salvarsi da esso non è possibile se non entrando, di colpo, nel circolo celestiale della verità, nel quale soltanto la mente si appaga come in suo regno. Lo spirito errante, e rifuggente dalla luce, deve convertirsi in spirito ricercante e bramoso di luce; la superbia cedere il posto all'umiltà; l'amore angusto per la propria astratta individualità, ampliarsi ed elevarsi ad amore austero, a dedizione illimitata verso ciò che supera l'individuo, facendosi « eroico furore », *amor Dei intellectualis*.

Immanenza dell'errore nella verità.

In questo atto di amore e fervore, lo spirito diventa puro pensiero, e raggiunge il vero, anzi si trasmuta nel vero. Ma, in quanto spirito di verità, esso è possesso della verità e, insieme, del suo contrario, trasfigurato in quella. Possedere un concetto è possederlo in tutte le sue relazioni, e, perciò, nello stesso atto, possedere tutti i modi, in cui quel concetto possa venire sconciamente alterato dall'errore. Il concetto vero, p. e., dell'attività morale, è, insieme, concetto dell'utilitarismo, dell'astrattismo, del dualismo pratico, e via dicendo. Le due serie di conoscenze, quella del vero e quella del suo contrario, sono, nella verità, inseparabili, perché costituiscono, realmente, una serie sola. Il concetto è affermazione-negazione.

Erronea distinzione tra possesso e ricerca della verità.

Si dirà che ciò è esatto, forse, nel caso del possesso del vero, ma non già in quello della ricerca; dove le due serie possono bene apparire disgiunte. La verità, nella ricerca, è a capo della scala degli errori; e, come si può

percorrere gran parte della scala senza raggiungere ciò che le è a capo, cosí, giunti che si sia nel posto anelato, si può non vedere, o non ricordare, la scala sottostante. Senonché, il possesso della verità non è mai statico, come, in genere, nessun fatto reale è statico; e possesso e ricerca della verità sono una cosa medesima. Quando sembra che una verità sia posseduta in modo statico, e quasi solidificata, si osservi bene, e si vedrà che di essa è rimasta la parola, anzi il suono, ma lo spirito è volato via: quella verità fu, ma non è piú pensata, e, perciò, non è verità. Sarà tale, soltanto quando sarà ripensata; e ripensare e pensare sono lo stesso, essendo ogni ripensamento un atto nuovo di pensiero, e, cioè, pensamento. Nel pensamento, la verità è ricerca della verità: è un rapidissimo moto ideale, che, movendo dal centro, percorre tutte le possibilità dell'errore, e, solamente in quanto le percorre e rigetta tutte, si trova nel suo centro, che è centro di moto.

La ricerca della verità nel significato pratico di preparazione al pensiero; e la serie degli errori.

Per distaccare la verità dalla ricerca della verità, bisogna intendere quest'ultima, non come volontà di pensiero, e, perciò, pensiero in atto, ma come volontà, che pone le condizioni pel pensiero, volontà che si prepara a pensare, ma non pensa ancora effettivamente. Tale, infatti, è il significato usuale della parola « ricerca ». Ricercare è stimolare sé stesso a pensare, adoperando a ciò i mezzi opportuni; e mezzo piú opportuno non può esservi che quello di raccostare tra loro le varie forme dello spirito e i varî concetti, perché, nel corso di tali accostamenti, si produca la combinazione vera, e, cioè, si susciti il pensiero, che è verità. Ricercare vale, insomma, percorrere la serie degli errori.

Trasfigurazione, nella ricerca cosí intesa, dell'errore in tentativo o ipotesi.

Ma il ricercatore si mette all'opera con tutt'altro animo da quello dell'assertore di errori; lo spirito ricercante non è il ribelle spirito errante; e, perciò, la strada, che l'uno e l'altro percorre, è, solamente in apparenza, la medesi-

ma: la prima era strada di errori, la seconda non si può chiamare tale, se non per metafora. Gli errori sono errori, quando c'è la volontà dell'errore; quando, invece, c'è la volontà di adunare materia e preparare le condizioni al pensiero, la combinazione impropria delle idee è, non già errore, ma tentativo o ipotesi. L'ipotesi non è atto di verità; perché o essa non si verifica, e, con ciò, si svela priva di verità; o si verifica, e diventa verità solamente nell'istante in cui si verifica. Ma non è neppure atto di errore, perché si afferma, non già come verità, sí bene come semplice aiuto o mezzo per la conquista della verità. Nella dottrina della ricerca, la serie degli errori viene tutta redenta, battezzata o ribenedetta; lo spirito diabolico l'abbandona a precipizio, lasciandola vuota di verità, ma innocente.

Distinzione tra l'errore come errore, e l'errore come ipotesi.

La distinzione, che è di capitale importanza, tra l'errore in quanto errore, e l'errore in quanto tentativo, tra l'errore e l'ipotesi o procedimento euristico, si trova in fondo ad alcune comuni distinzioni, quali sono quelle tra sproposito ed errore, tra errore in buona fede ed errore in mala fede, e simili. Queste, e le altre simili, si dimostrano, certamente, insostenibili, perché l'errore, in quanto errore, è sempre di mala fede, e tra errore e sproposito non c'è divario, se non empirico e di enfasi verbale; potendosi, secondo le contingenze empiriche, dire che un'affermazione è semplicemente erronea, o, a dirittura, spropositata. Ma, sebbene insostenibili cosí come vengono formolate, accennano, pur tuttavia, e fanno desiderare e presentire, la distinzione vera e profonda.

Immanenza del tentativo nello stesso errore in quanto errore.

D'altra parte, l'errore e il tentativo, l'errore e il procedimento euristico, avendo in comune la pratica, estrinseca e impropria combinazione delle idee, stanno tra loro in questo rapporto: che il tentativo non è errore, ma l'errore contiene sempre in sé, voglia o non voglia, un

tentativo. Lo spirito errante, pur senza averne intenzione, prepara materia alla ricerca della verità. Vorrebbe sfuggire a quella ricerca, o chiuderla arbitrariamente; ma, nel fare ciò, rompe le zolle, le sconvolge, le rivanga, e fertilizza il campo, dove germoglierà il vero. Cosí accade che molte combinazioni d'idee, proposte e sostenute per capriccio di vanità, per lo scopo avvocatesco di vincere il punto, per brillare e stordire col paradosso, per passatempo e per altre ragioni utilitarie, sono state adoperate, da spiriti piú serî, come gradini della ricerca. I nemici del vero, non soltanto testimoniano del vero, ma vengono a servirlo, anch'essi, con le conseguenze non prevedute dell'opera loro. Una sorta di gratitudine ci compenetra, talvolta, e c'intenerisce, verso gli avversarî della verità, perché sentiamo che da loro ci è venuto lo stimolo a raggiungerla, come da loro ci viene il rafforzamento del nostro possesso, e l'ispirazione, la chiaroveggenza e il calore della difesa medesima, che, contro essi, ne facciamo.

Gli individui e l'errore.

Ma non bisogna, cedendo al generoso sentimento dell'umana fratellanza, esagerare in quest'ultimo verso. La gratitudine, da noi sentita, non è da quelli meritata; e, tutt'al piú, la merita Dio, o lo spirito universale, che è Provvidenza. Quelli non volevano servire al vero, e non lo servono, se non attraverso le conseguenze, che non sono opera loro. L'ottimismo unilaterale e astratto si è intruso anche in questo caso; e, guardando nell'errore il tentativo, ha cancellato a dirittura la categoria dell'errore per quella del tentativo, e ha pronunziato che l'uomo cerca sempre il vero, come vuole sempre il bene. Certamente; ma c'è l'uomo che si arresta al suo bene individuale, *fruges consumere natus*; e c'è l'uomo che progredisce al bene universale: c'è colui che combina parole per dare a sé e agli altri l'illusione di conoscere ciò che non conosce, e poter vacare, senza altri fastidî, ai proprî piaceri; e colui che

combina parole con l'animo ansioso e lo spirito intento, *venator medii*, cacciatore del concetto. Anche qui, la verità non è nell'ottimismo né nel pessimismo, ma nella dottrina che li concilia e supera entrambi. Né importa che, dal difetto dell'ottimismo astratto, non si sapesse guardare, nel problema dell'errore, proprio quel filosofo, che, piú degli altri, fece valere la nascosta ricchezza del principio dialettico.

La benintesa coscienza di umanità sa rendere giustizia agli uomini tutti, senza confondere per questo l'uomo che ricerca con quello che erra, l'uomo di buona volontà con l'utilitario. Rende loro giustizia, perché, in ogni uomo, anzi in ogni istante della vita di ciascun uomo, scorge tutti quei varî momenti spirituali, gl'inferiori e i superiori. Errore e ricerca della verità s'intrecciano di continuo: si comincia, talvolta, col ricercare, e si finisce con l'ostinarsi nel tentativo fatto, mutandolo in risultato e in affermazione erronea; tal'altra, si comincia con l'animo deliberato a cavarsi dalle difficoltà con una combinazione, quale che sia, d'idee; e quella combinazione sveglia la mente, e diviene tentativo di ricerca, e in quei tentativi si prosegue, fintanto che non si trova pace nel vero. In ogni istante, ciascuno di noi è in pericolo di cedere alla pigrizia e alla seduzione dell'errore; e in isperanza di scuotere quella pigrizia, seguendo l'attrattiva della verità. In ogni istante, cadiamo e ci risolleviamo; siamo deboli e forti, vili e coraggiosi. In colui, che chiamiamo debole e vile, condanniamo noi stessi; in colui, che ammiriamo come coraggioso e forte, idoleggiamo la forza e il coraggio, che si agita in noi. Allorché siamo innanzi a un prodotto complesso, quale, p. e., una fede, una dottrina, un libro, sarebbe semplicistico e fallace considerarlo soltanto come errore o soltanto come tentativo; perché quello è l'uno e l'altro insieme; ossia, contiene cosí i momenti dell'errore

propriamente detto, come gli altri del tentativo e della ricerca: la volontaria interposizione di ostacoli al vero, e la volontaria rimozione degli ostacoli; la sfigurata immagine della verità e l'abbozzo della verità. Certe volte, neppure di noi stessi sapremmo dire esattamente, se erriamo o cerchiamo, se crediamo di avere trovato tutto il vero o, soltanto, di averne scorto qualche barlume; e la critica logica, che ci condanna implacabile, ci sembra ingiusta, quantunque non sappiamo contrastare ai suoi argomenti, che impongono al nostro pensiero la verità. Noi sentiamo che quella verità era, in qualche modo, cercata, intravista e quasi posseduta in quel nostro stato spirituale, che viene dagli altri condannato, sommariamente e bruscamente, come del tutto erroneo.

Il duplice aspetto degli errori.

Per questa ragione, anche ciò che, sotto un aspetto, è stato rigettato e biasimato come falsità, sotto un altro, dev'essere accolto e onorato come avviamento alla verità. L'empirismo è perverso, in quanto è contraffazione dell'universale filosofico; ma è innocuo, anzi benefico, in quanto è tentativo per sollevarsi dalla pura sensazione e rappresentazione al pensamento dell'universale. Lo scetticismo, come errore, annulla la vita teoretica; come tentativo, è necessario per mostrare l'impossibilità, annullate che si sieno tutte le false dottrine, di permanere in quel deserto. Il mitologismo presenta, in modo ancora piú perspicuo, questa doppia faccia: la religione è negazione del pensiero, ma è anche, sotto un altro aspetto, preparazione del pensiero; il mito è travestimento e, insieme, abbozzo del concetto; onde, ogni filosofia si sente avversa al mito e nata dal mito, nemica e figlia delle religioni. In ciò che, empiricamente, si delimita come religione, o corpo di dottrine religiose, p. e. nel Cristianesimo, nei suoi miti e nella sua teologia, c'è copia cosí grande di verità e di suggestioni alla verità, da potersi (sempre in sede empi-

rica) affermare la superiorità di quella religione sopra una filosofia, ben ragionata ma povera, corretta ma sterile. Epperò, a un periodo di scepsi irreligiosa, all'illuminismo, all'enciclopedismo e al volterianismo, segue un periodo di riverenza, di attenta ascoltazione, di apprendimento e di critica filosofica, che non è pura scepsi. E coloro che, nel secolo decimonono, o in questo ventesimo, hanno ripetuto la scepsi volteriana e gli scherni contro la religione, sono stati, a ragione, considerati come intelletti e animi superficiali e come gente grossolana e triviale. La filosofia del secolo decimottavo ha fatto, e ben fatto, l'ufficio di nemica verso la religione; quella del secolo decimonono ha disdegnato di dare nuovi colpi ai morti, e ha adempiuto, verso la religione, le parti pietose di figliuola e diligenti di erede. Per nostro conto, siamo anche persuasi che l'eredità delle religioni non è stata ancora, bene e tutta, sfruttata. Eredità indistinguibile, in fondo, da quella delle filosofie; giacché non è, forse, religione l'idea, p. e., cartesiana di un Dio, che unifichi le due sostanze e, con la sua veracità, ci garantisca la certezza delle nostre conoscenze? E non è, insieme, filosofia, cioè concetto, sebbene ancora grossolano, dello Spirito immanente, unità delle autodistinzioni, e certezza di sé medesimo?

Ultima forma dell'errore metodologico: l'ipotetismo.

Raggiunta ormai la teoria della ricerca, non possiamo, tuttavia, abbandonare quella delle forme necessarie dell'errore, senza menzionare una nuova forma, la quale nasce, per l'appunto, dalla confusione tra la verità e la ricerca delle condizioni preparanti la verità, tra la verità e l'ipotesi. Questo errore, che converte l'Euristica in Logica, potrebbe dirsi l'i p o t e t i s m o. Si asserisce, infatti, che l'uomo, nel riguardo della verità, non possa fare altro se non proporre ipotesi, più o meno, come si dice, verisimili; e sia questo il suo fato, non dissimile dalle pene, cui furono dannati Tantalo, Sisifo e le Danaidi. Ma, nel regno del Vero, diversamente che nell'Erebo:

Non si pascon gli augelli,
Non si volgon le ruote,
Non si conduce il sasso a l'alto monte,
Né col cribo si trae l'acqua dal fonte!

L'ipotesi si fa, perché serve al raggiungimento del vero: se non servisse a questo scopo, non si farebbe. Lo spirito non ammette perditempi; per lui, il tempo è sempre moneta. Talvolta, l'ipotetismo viene ristretto ai supremi principî del reale, o, come si dice, alla Metafisica, che sarebbe perpetuamente ipotetica; ma, per le cose già osservate a proposito dell'agnosticismo, se i principî del reale fossero ipotetici, tutta la verità sarebbe tale, e, cioè, non vi sarebbe verità alcuna. Del resto, l'ipotetismo, oltre che intimamente contradittorio, si rivela tale apertamente nell'accenno, che contiene, alla maggiore o minore *verisimiglianza* delle ipotesi; grado di appressamento al vero, che sarebbe impossibile determinare senza presupporre un criterio della verità, una verità e, quindi, la verità. Di questo errore, quasi, non avremmo fatto menzione, se esso, pur troppo, non costituisse il fulcro di alcune delle più celebrate e riverite filosofie dei tempi nostri.

VII

La Fenomenologia dell'errore e la Storia della filosofia

Inscindibilità della fenomenologia dell'errore dal sistema filosofico.

La fenomenologia dell'errore, nel duplice significato di questo, come errore e come tentativo, coincide, dunque, col sistema filosofico. Tanto l'errore quanto il tentativo sono combinazioni improprie delle idee o concetti filosofici; e determinare queste combinazioni improprie tanto vale quanto mostrare il rovescio di ciò, di cui il sistema filosofico è il diritto. Ma diritto e rovescio non sono separabili, giacché costituiscono l'unico pensiero (e l'unica realtà), che è positività-negatività, affermazione-negazione. Perciò, non vi ha una fenomenologia dell'errore fuori del sistema filosofico, né questo fuori di quella; secondo che si concepisce l'uno, si concepisce anche l'altra. E, giacché sistema filosofico e dottrina delle categorie sono il medesimo, la fenomenologia dell'errore è inseparabile e indistinguibile dalla dottrina delle categorie.

L'eterno corso e ricorso degli errori.

In quanto tale, la fenomenologia dell'errore è circolo ideale ed eterno, come il circolo stesso della verità. I suoi gradi sono eternamente percorsi e ripercorsi dallo spirito, essendo i gradi stessi dello spirito. A ogni istante della vita storica, e della nostra individuale, si ripresentano i gradi che furono già superati, e che debbono ancora essere risuperati: tornano i gradi inferiori, e si preannunziano i superiori.

I ritorni alle filosofie anteriori, e il loro significato.

In ciò prende origine un fatto, che non può non fermare l'attenzione, nella storia della filosofia: la tendenza, che vi ha, a ritornare, come si dice, a questa o quella filosofia del passato, o, piú correttamente, a questo o quel punto di vista filosofico del passato. Il secolo decimoterzo ritornò ad Aristotele, il Rinascimento a Platone; il Bruno restaurò la filosofia del Cusano, il Gassendi quella di Epicuro; l'Hegel volle rinnovare Eraclito; l'Herbart, Parmenide; in tempi recenti, si è tornato al Kant, e, in tempi anche piú recenti, all'Hegel. Sono movimenti spirituali, che si debbono intendere nella loro serietà. La quale consiste tutta nei bisogni dello spirito filosofico di un determinato momento, che, alle prese con un errore, scorge il concetto vero in cui bisogna correggerlo o, almeno, il tentativo superiore e piú ampio, a cui si deve passare per progredire. E, giacché quel concetto o quel tentativo fu già rappresentato pel passato, in modo eminente, da questo o quel filosofo, da questa o quella scuola, si parla della necessità di far valere da capo quel filosofo e quella scuola contro altri filosofi e altre scuole. In realtà, non tornano né Aristotele né Platone, né il Cusano né Epicuro, né Eraclito né Parmenide, né il Kant né l'Hegel; sí bene, solamente, le posizioni mentali, di cui questi nomi, in quei casi, sono simboli. È in noi, come già in Platone e in Aristotele, in Eraclito e in Parmenide, l'eterno platonismo e aristotelismo, eraclitismo ed eleatismo, i quali, svestiti di quei nomi storici, si chiamano trascendentismo e immanentismo, evoluzionismo e antievoluzionismo, e via dicendo. Ai filosofi del passato, in quanto uomini del passato, non si torna, perché non si può tornare. Il passato vive nel presente; e la pretesa di tornarvi equivarrebbe a quella di distruggere il presente, in cui soltanto esso vive. Coloro, che intendono i ritorni ideali in questo significato empirico, non sanno, in verità, quel che si dicano.

Ma, appunto perché la fenomenologia dell'errore e il sistema delle categorie sono fuori del tempo, bisogna anche riconoscere la fallacia di quella storia della filosofia, la quale espone lo svolgimento del pensiero filosofico come un successivo apparire nel tempo delle varie categorie filosofiche o delle varie forme dell'errore. Sembra, cosí, che il genere umano cominci a pensare davvero filosoficamente in un determinato momento del tempo e in un determinato punto dello spazio; p. e., in un determinato anno del settimo o sesto secolo avanti Cristo, in un determinato punto dell'Asia Minore, con Talete, il quale, superando la mera fantasia, pose come filosofico il concetto empirico dell'acqua; o, in un altro anno e luogo, con Parmenide, che pose il primo concetto puro, quello dell'essere. E sembra, poi, che esso progredisca nel pensare filosofico con gli altri pensatori, ciascuno dei quali o scopre un concetto o fa un tentativo; e, l'uno dando la mano all'altro, costituiscano la catena, che si prolunga fino a colui, il quale, piú ardimentoso e fortunato, ridà la mano al primo, e lega tutti in un cerchio; dopo di che, non resterebbe altro se non eternamente danzare, come danzano le stelle nelle immagini dei poeti, senza mai piú necessità di fare tentativi, e rischio di cadere in errori. Tutto ciò è brillante, ma arbitrario; le categorie sono fuori del tempo, perché sono tutte e ciascuna in ogni istante del tempo, e, perciò, non si possono scindere e impersonare in limiti empirici e individuali. Non è vero che ciascun sistema filosofico abbia come principio una particolare categoria o un particolare tentativo. Un sistema filosofico, nel significato empirico della parola, è una serie di pensieri, la cui unità è quella, empirica, della vita di un determinato individuo; e, perciò, è privo di principio, non costituendo vera unità e rimandando, da un capo, ai suoi antecessori, dall'altro ai suoi continuatori, e, da tutti i lati, ai suoi contemporanei. Nel

La falsa idea di una storia della filosofia come storia del successivo apparire delle categorie e degli errori nel tempo.

significato rigoroso, in quel sistema, in quanto filosofico, c'è sempre la totalità della filosofia; e, perciò, come abbiamo visto innanzi, tutti i sistemi filosofici (anche il materialismo o lo scetticismo) hanno, confessato o no, spiegato o involuto, il medesimo principio, che è il concetto puro, e ogni filosofia è idealismo. Non è vero, neppure, che vi sia progresso nella storia della filosofia, nel senso del passaggio da una categoria all'altra superiore o da un tentativo all'altro superiore. Parlando empiricamente, sarebbe, da concedere, a questo modo, anche il regresso, perché è un fatto che si torna a categorie e a tentativi inferiori. Filosoficamente, non si può parlare, in questo caso, né di progresso né di regresso, posto che quelle categorie e quei tentativi sono eterni e fuori del tempo. Infine, l'insostenibilità di quella concezione della storia filosofica si accusa da sé stessa, dovendo, logicamente, nell'ultimo suo termine (che è quello rappresentato da colui che costruisce tale storia della filosofia), porre una filosofia definitiva; laddove niente di definitivo è nella realtà, che è perpetuo svolgimento. Gli stessi storici della filosofia, che hanno vagheggiato, e, in parte, tentato di attuare, quella concezione, sono restati perplessi innanzi a cosí grossa responsabilità da assumere, quale sarebbe quella di proclamare una filosofia definitiva; ossia, di decretare la collocazione a riposo del Pensiero, e, quindi, della Realtà.

Filosofismo, proprio cosí di questa falsa veduta, come della formola circa l'identità tra filosofia e storia della filosofia.

L'errore, che ha luogo in questa concezione della storia filosofica, è il medesimo, già da noi studiato, sotto il nome di filosofismo, e che appare qui in una sua speciale applicazione. La formola dell'errore è l'identità della Filosofia con la Storia della filosofia; il che in quale significato sia detto è mostrato subito dalla tendenza, che è in questa identità dei due termini, ad allargarsi a un terzo termine, riconoscendo, cioè, l'identità della filosofia, e della storia della filosofia, con la Filosofia

della storia. E, come ogni filosofia della storia, questa Filosofia della storia filosofica converte in concetti puri le rappresentazioni e i concetti empirici, e assegna a questi e a quelle la funzione, che è propria delle categorie, corrompendo filosofia e storia, e naufragando in una sorta di mitologismo e profetismo.

Distinzione tra questa falsa idea di una storia della filosofia e i libri che l'assumono a titolo o a programma.

Ma, come della filosofia della storia in genere, cosí di quest'applicazione fattane alla storia della filosofia, bisogna riconoscere, insieme, gli elementi di verità, i quali sono nella geniale caratteristica storica, che, in occasione di essa, si è data dei varî pensatori e delle varie epoche filosofiche. Certamente, né Platone è soltanto trascendentista, né Aristotele soltanto immanentista; né il Kant è soltanto agnostico, né l'Hegel soltanto logicista; né Epicuro materialista, né il Cartesio dualista; né il pensiero greco è quello soltanto dell'oggettività, né il moderno quello soltanto della soggettività. Ma la storia viene configurata come racconto storico col segnare i tratti prominenti dei varî individui e delle varie epoche; senza di che, sarebbe impossibile dividerla, riassumerla, ricordarla: senza l'introduzione dei concetti empirici, la storia non si potrebbe fissare nella memoria [1]. Per effetto di quelle caratteristiche, accade anche che i nomi storici possano essere adoperati come simboli di verità o di errori; e tutta la crudezza del dualismo si chiami Cartesio; il paradosso del determinismo, Spinoza; quello del pluralismo astratto, Leibniz. Agli storici della filosofia, che sono stati intinti di filosofismo, si deve (ed è cosa ammessa da tutti i competenti) l'elevamento della storia della filosofia, da cronaca, o da raccolta erudita, a storia vera e propria; e, giacché, di quegli storici, il primo e maggiore fu l'Hegel, all'Hegel si deve imputare l'arbitrio commesso, ma, insieme, fare

[1] Si veda sopra P. II, c. 3.

merito di avere dato, pel primo, una storia della filosofia, degna del nome; e tanto più fargliene merito, in quanto egli, nell'esecuzione, corresse, quasi sempre, gli errori del proposito iniziale [1].

Formola esatta: identità di filosofia e storia.

Il quale proposito iniziale (e, in genere, l'assetto preso dal sistema hegeliano) si può, forse, considerare come deviazione e aberrazione di un impulso giusto, che attende ancora il suo legittimo soddisfacimento. Questo soddisfacimento si è da noi tentato di dargli, con l'approfondire il significato della sintesi a priori kantiana e stabilire l'identità di filosofia e storia. Cosicché, nella presente questione, la formola, che opponiamo alla formola hegeliana dell'identità di filosofia e storia della filosofia, è questa dell'identità di filosofia e storia: differenza, che può sembrare, a prima vista, nulla o ben tenue, ed è, invece, sostanziale. Infatti, la filosofia è identica con la storia, perché, risolvendo i problemi storici, afferma sé medesima; ed è, per tal modo, identica anche con la storia della filosofia, ma non già perché questa sia separabile dalle restanti storie o abbia la precedenza sulle altre, anzi per la ragione contraria, che essa è affatto inseparabile e completamente fusa con la totalità della storia, secondo la già chiarita unità della distinzione. Donde si ricava che la filosofia non ha origine nel tempo; che non vi sono uomini filosofi e uomini non filosofi; che non vi sono concetti appartenenti a un individuo e di cui un altro sia privo, né tentativi mentali, che l'uno faccia e l'altro no; che la filosofia, ossia tutte le categorie, opera in ogni istante della vita spirituale, e, in ogni istante della vita spirituale, opera sopra materia affatto nuova, offertale dalla storia, la quale essa, da sua parte, contribuisce a creare. Vale a dire, da quel concetto si ricava la critica del filosofismo e della formola esprimente

[1] Si veda il saggio sull'Hegel, c. 9.

l'identità di Filosofia, Storia della filosofia e Filosofia della storia; e una piú esatta idea della storia della filosofia, libera dai vincoli di un arbitrario schematismo.

La storia della filosofia e il progresso filosofico.

Può sembrare che, a questo modo, venga distrutta ogni idea di progresso filosofico; e, certamente, la filosofia, presa in sé, e, cioè, quale astratta categoria, non progredisce, come non progredisce la categoria dell'arte o quella della moralità. Ma la filosofia, nella sua concretezza, progredisce, come l'arte e la vita tutta; progredisce, perché la realtà è svolgimento, e lo svolgimento, includendo gli antecedenti nei conseguenti, è progresso. Ogni affermazione di verità è condizionata dalla realtà e condiziona una nuova realtà; la quale, a sua volta, è, in quel suo progresso, condizione di un nuovo pensiero e di una nuova filosofia. Sotto questo rispetto, è vero che una filosofia, che viene dopo nel tempo, contiene in sé le precedenti; e non solamente quando sia davvero una filosofia, adeguata ai nuovi tempi, che comprendono in sé gli antichi; ma anche quando sia semplice tentativo, di quelli che si chiamano erronei e da correggere. Come tentativo erroneo, sarà, idealmente, inferiore alle verità già scoperte: lo scetticismo di Davide Hume, p. e., è sotto quest'aspetto, inferiore, non soltanto al cartesianismo, ma perfino alla scolastica, anzi al platonismo, anzi al socratismo. Ma, storicamente, è superiore anche alle piú perfette di quelle filosofie, perché si travaglia in un problema, che quelle non si proposero, e ne inizia la soluzione, costituendo un primo tentativo, sia pure errato, di soluzione. Quelle filosofie perfette appartengono al passato: questa, imperfetta, ha in sé l'avvenire. Cosí si spiega come noi troviamo, talvolta, assai piú da imparare in filosofi, i quali hanno sostenuto errori, che non in altri, i quali hanno sostenuto verità; gli errori di quelli sono oro grezzo, che, depurato, aggiungerà peso e valore alla massa d'oro, che è già in

nostro possesso e che ci è serbata da questi. I fanatici si contentano delle verità, per povere che sieno, e cercano, perciò, coloro che le ripetono, ancorché sieno poveri di spirito. I veri pensatori cercano gli avversarî, ispidi di errori e ricchi di verità, e imparano da essi, e, nell'avversarli, li amano e li stimano: anzi, il loro avversarli è, insieme, atto di stima e di amore.

La verità di tutte le filosofie; e critica dell'eclettismo.

La filosofia, che ciascuno di noi professa in un determinato momento, in quanto è adeguata alla conoscenza dei fatti e nella proporzione in cui vi è adeguata, è il risultato di tutta la storia precedente; e, in essa, tutti i sistemi, tutti gli errori e tentativi, sono organicamente conciliati. Se qualche errore vi appare inesplicabile, qualche tentativo come senza frutto, qualche concetto come inadoperabile, la nuova filosofia è, nella misura di ciò, piú o meno difettosa. Ma la conciliazione organica, che le filosofie precedenti debbono trovare nelle susseguenti, non può essere estrinseco contemperamento e eclettismo, come presso gli spiriti superficiali, i quali accozzano, senza mediazione, frammenti di tutte le filosofie. L'eclettismo (anche dal punto di vista storico, nel rapporto, cioè, che ebbe Vittorio Cousin con l'Hegel, da lui ammirato, imitato e non inteso), è la falsificazione o la caricatura della vastità del pensiero, che abbraccia in sé tutti i pensieri, apparentemente piú diversi e inconciliabili. La pace degli infingardi, che non si urtano tra loro perché non operano, non è da sublimare, confondendola con l'alta pace, propria di coloro che hanno combattuto, e, dopo il combattimento, anzi nel combattimento stesso, si sono affratellati.

Le ricerche sugli autori e sui precursori delle verità; e cagione delle antinomie che mettono in mostra.

Una riprova di questa costanza della filosofia, immanente in tutte le filosofie e in tutti i pensieri degli uomini, e, insieme, della perpetua variazione e novità della forma storica di essa, si può avere nelle questioni, che si sono mosse, e si muovono, intorno all'origine, o scoperta

della verità. Non appena si sia scoperta una verità, i critici riescono facilmente a provare che essa era già nota, iniziando la ricerca dei precursori. E, non c'è che dire, hanno ragione; e le loro ricerche meritano di essere proseguite. Ogni asserzione di scoperta, in quanto sembra fare un taglio netto nel tessuto storico, ha qualcosa di arbitrario. Rigorosamente parlando, né Socrate scoperse il concetto, né il Vico la fantasia estetica, né il Kant la sintesi a priori, né l'Hegel la sintesi degli opposti; e neppure, forse, Pitagora il teorema del quadrato dell'ipotenusa o Archimede la legge dello spostamento dei liquidi. Se una scoperta viene rappresentata come un'esplosione, ciò accade per ragioni di comodo pratico e mnemonico nel narrare e riassumere la storia; e, del resto, anche l'esplosione, l'eruzione o il terremoto sono processi continui. Senonché, il lato ragionevole della ricerca dei precursori non deve fare accettare quello irragionevole, che è nella negazione dell'originalità delle scoperte, quasi che esse si trovino tali e quali, nei precursori, o sieno consistite soltanto nell'aggregare insieme elementi che preesistevano, o in altri siffatti cangiamenti insignificanti di forma. Riattaccarsi ai precursori significa, non già ripetere i precursori, ma continuarne l'opera; continuazione sempre nuova, originale, creativa, e che dà luogo, sempre, a scoperte, piccole o grandi che si dicano. Pensare è scoprire. La riduzione all'assurdo della malintesa ricerca dei precursori è in ciò, che ogni piú importante pensiero può essere ritrovato, in certo senso, nelle credenze volgari, nei proverbî, nei modi di dire, presso i selvaggi e i bambini; tanto che, per questa via, si ritorna all'utopia della filosofia ingenua, fuori della storia; laddove la filosofia è davvero ingenua o genuina solamente quando È; ed essa non è, se non nella Storia.

VIII

« De consolatione Philosophiæ »

Si sono fatte, per esercitazione piú o meno accademica, accuse e difese della Filosofia. Ma la vera difesa di questa non può essere se non la Filosofia stessa; e, anzitutto, la Logica, la quale, determinando il concetto della Filosofia, ne riconosce la necessità e la funzione. E, poiché la Logica stessa c'insegna che un concetto non è veramente noto se non nel sistema dove è mostrato in tutte le sue relazioni, la difesa completa si ha, per noi, soltanto quando questa trattazione, dedicata alla Logica, venga messa in rapporto con la precedente, che tratta dell'Estetica, e con la seguente, che ha per oggetto la Filosofia della pratica.

La Logica e la difesa della Filosofia.

A quest'ultima è da rimandare la piena dilucidazione del problema circa l'utilità o l'inutilità della filosofia: problema, che, già qui, non può essere argomento di dubbio fondamentale, se è vera l'eguaglianza da noi posta: filosofia = pensiero = storia = percezione della realtà; cosicché, il dubbio circa l'utilità della Filosofia tanto varrebbe quanto il dubbio stravagante circa l'utilità del conoscere. La Filosofia della pratica dimostra, poi, che nessuna azione è possibile, se non preceduta da conoscenza, e che presupposto dell'azione è, sempre, la conoscenza storica o percettiva; e, cioè, quella conoscenza, che contiene in sé tutte le altre. E dimostra anche che la realtà, essendo

L'utilità della Filosofia, e la Filosofia della pratica.

sempre volontà e azione, è, sempre, pensiero; e che, perciò, il pensiero non è aggiunzione estrinseca, ma categoria intrinseca e costitutrice del Reale. La Realtà è azione perché pensiero, ed è pensiero perché azione.

Consolazione della filosofia, come gioia del pensiero e del vero. Impossibilità di un piacere nascente da falsità e illusione.

Se il pensiero è tanto utile che, senza di esso, il Reale non sarebbe, non si può accettare il comune concetto di una filosofia sconsolante. La consolazione, il piacere, la gioia è l'attività stessa, la quale gioisce di sé medesima: altro modo di piacere, gioia e consolazione, non si è, finora, che si sappia, escogitato. Ora, la conoscenza del vero, quale che questo sia, è attività e promove l'attività; perciò, reca con sé la sua consolazione. « Conosciuto, ancor che triste, Ha suoi diletti il Vero ». Si vorrebbe, da non pochi, attribuire questi diletti, non già alla verità, ma all'illusione. Senonché, l'illusione, o non è riconosciuta come illusione, o è riconosciuta. Quando non è riconosciuta come tale, e pure appaga davvero la mente, non si può dire illusione, ma verità, che ha le sue buone ragioni, non potendosi tenere per vero nulla senza buone ragioni: è, essa, quel tanto di verità, che ci può esser noto nelle circostanze date, e che, soltanto dal punto di vista di una piú complessa verità viene poi chiamato, arbitrariamente, illusione: la consolazione, recata dalla pretesa illusione, è, dunque, nella sua verità. — O è riconosciuta, perché le circostanze di fatto sono mutate; e, allora, è angoscia e brama di giungere al vero. Se a questo vero non si vuole giungere, e, per evitarlo, ci si appiglia ad affermazioni, che non sono adeguate alle nuove condizioni in cui ci troviamo, si ha l'errore, che, in quanto tale, è, sempre, piú o meno, volontario; e, dall'errore che è autocritico, sorge la mala coscienza, il rimorso, e, quindi, di nuovo, l'angoscia e la brama del vero, che dissipa l'illusione e produce la consolazione, perché « . . . ancor che triste, ha suoi diletti il Vero ».

Critica del concetto di una verità triste.

Tuttavia (si dirà), il vero può essere triste; vero, ma triste. E anche questo pregiudizio conviene eliminare. Il vero è la realtà; e la realtà non è mai né lieta né triste, comprendendo in sé entrambe queste categorie, e, perciò, superandole entrambe. Per giudicare triste la realtà, bisognerebbe ammettere che noi possedessimo, accanto all'idea di essa, quella di un'altra realtà, la quale sarebbe migliore della realtà a noi nota. Ma ciò è contradittorio. La seconda realtà sarebbe non reale, e, perciò, non pensabile, e, quindi, non se ne potrebbe avere idea alcuna. E, se si tentasse di averla, il pensiero, entrando in contradizione con sé stesso, spasimando in uno sforzo inane, sarebbe preso da spavento, e produrrebbe, non già quella realtà ideale, ma, tutt'al piú, un'espressione estetica di spavento, come di chi si affacci a un abisso senza fondo.

Esempî: la critica filosofica e i concetti di Dio e d'Immortalità.

Un tempo, e anche ora, molti trovavano, e trovano, la consolazione nell'idea di un Dio personale, che ha creato e governa l'universo, e di una vita immortale, sopra di questa nostra, che vanisce in ogni attimo. E questa consolazione sembra che sia venuta meno ai tempi nostri, o a molti di noi, per effetto delle Filosofie. Ma chi non si fermi alla superficie, e analizzi gli stati d'animo degli uomini sinceramente e nobilmente credenti, s'accorge che il Dio, che li confortava, era quel medesimo, che conforta noi e che le nostre Filosofie chiamano Spirito universale, immanente in noi tutti, continuità e razionalità dell'universo; — come l'Immortalità, in cui essi si riposavano, era l'immortalità che trascende le nostre singole azioni e, trascendendole, le eterna. Tutto ciò che nasce, è degno di perire; ma, nel perire, viene insieme serbato, come momento ideale di ciò che nasce da esso; e l'universo serba in sé tutto ciò che si è mai pensato e fatto, perché esso è nient'altro che l'organismo di questi pensieri e azioni. La filosofia ha resi piú esatti quei concetti di Dio e dell'Im-

mortalità, e li ha liberati da scorie e da errori, e, quindi, insieme, da perplessità e da angosce; li ha resi piú, e non meno, consolatori. Per converso, l'assurdo, mescolato a quei concetti, non ha mai consolato nessuno, che seriamente li pensasse (condizione indispensabile perché un concetto consoli: se essi vengono, non già pensati, ma macchinalmente ripetuti, la consolazione si avrà da altro, dalla distrazione e occupazione della vita vissuta, e non dai concetti). Nello sforzo di pensare un Dio fuori del mondo, despota del mondo, siamo presi da un senso di paura per quel Dio, il quale sarebbe un essere solitario, dolorante per la sua onnipotenza, che gli rende impossibile l'attività, e pericoloso per le sue creature, che sono i suoi giocattoli. Quel Dio diventa oggetto di maledizioni. Egualmente, nel pensare sul serio l'immortalità di noi, individui empirici, immobilizzati nelle nostre opere e nei nostri affetti (che sono belli, soltanto perché mossi e fuggevoli), il terrore ci assale, non già per la morte, ma per codesta immortalità, impensabile perché desolante, e desolante perché impensabile. L'immortalità ideale ha generato le poetiche rappresentazioni del paradiso, che sono rappresentazioni di pace infinita; il falso concetto di un'immortalità empirica non può generare altra rappresentazione se non quella, satiricamente profonda, data dallo Swift, degli *Struldbruggs* o immortali, immersi in tutte le miserie della vita, impotenti a morire, e piangenti d'invidia alla vista di un funerale.

Virtú consolatrice, spettante a tutte le attività spirituali.

Ma non vorremo chiudere queste nuove considerazioni sul vecchio tema *de consolatione Philosophiæ*, senz'avvertire che la filosofia non è l'unica o suprema consolatrice, come pensarono i filosofi antichi e parecchi moderni, che ripresero l'atteggiamento di quelli. Non è né l'unica né la suprema, perché il pensiero, da solo, non esiste, né esiste sopra la vita: è fuori e dentro la vita; e, se per un verso supera la vita, per l'altro è un modo della vita

stessa. La filosofia consola nel suo dominio, fugando l'errore e preparando le condizioni per la vita pratica; ma l'uomo non è solo pensiero, e, se da questo ha dolori e gioie, altri dolori e gioie gli vengono dall'esercizio stesso della vita. E, in questo esercizio, l'azione guarisce i mali dell'azione, e la vita consola la vita. L'errore dello stoicismo e di altrettali dottrine consiste nel dare alla filosofia una diretta azione sui mali della vita, e farne, per conseguenza, la totalità stessa del reale. Ma la filosofia non ha pezzuole per asciugare tutte le lacrime che l'uomo versa, né è in grado (come la gente sentimentale pretende) di consolare gli amanti infelici e i mariti disgraziati: essa può soltanto contribuire al loro conforto, col medicare quella parte del loro dolore, che deriva da oscurità teoretica. Questa parte, certamente, non è piccola: tutti i nostri dolori sono irritati, e resi piú pungenti, dalle tenebre mentali, che paralizzano o inceppano la catarsi dell'azione. Ma è una parte, e non il tutto. Ogni forma di attività dello Spirito, l'arte come la filosofia, la vita pratica come quella teoretica, sono fonte di consolazione; e nessuna basta da sola.

Il dolore e l'elevazione del dolore.

« Chi accresce conoscenza, accresce dolore », è un detto falso, perché accrescimento di conoscenza è superamento di dolore. Ma è vero, ove s'intenda che la cresciuta conoscenza non elimina i dolori della vita pratica. Non li elimina, ma li eleva; e, per adoperare la bella espressione di un contemporaneo scrittore italiano, la superiorità è niente altro che « il diritto di soffrire piú in alto ». Piú in alto; ma né piú né meno di altri, che sono a un grado inferiore di conoscenza; — e soffrire piú in alto, per operare piú altamente.

PARTE QUARTA

SGUARDO STORICO

I

La Storia della Logica e la Storia della Filosofia

Realtà, Pensiero e Logica.

Si potrebbero rappresentare i tre termini, Realtà, Pensiero e Logica, e il loro rapporto, con un sistema di tre cerchi, l'uno incluso nell'altro, denominando a piacere come primo termine quello che include tutti o quello che è incluso in tutti: RPL o LPR. Attenendoci alla prima denominazione, il primo cerchio sarebbe la Realtà, che il Pensiero (secondo cerchio) penserebbe, al modo stesso che verrebbe, a sua volta, pensato nel terzo cerchio, formato dalla Logica, Pensiero del pensiero o Filosofia della filosofia. Questo simbolo grafico sarebbe destinato, certamente, a qualche fortuna; ma il lettore non lo cerchi nelle nostre pagine, perché, rendendoci conto di quel che esso avrebbe d'inadeguato, di goffo e di pericoloso, partecipiamo alla repugnanza che, quasi istintivamente, si suole provare innanzi a siffatte materializzazioni, che sembrano, e sono, poco serie.

Rapporto di questi tre termini.

Il vizio di quella figurazione spaziale è che essa scinde in tre circoli, ciò ch'è tre, ma tre in uno, e si dovrebbe esprimere, per conseguenza, in un triplice circolo, che fosse, insieme, un circolo solo, in cui tutti tre coincidessero: il che è, geometricamente, irrappresentabile. Scisso in tre circoli, il rapporto di Realtà, Pensiero della Realtà e Pensiero del Pensiero dà luogo legittimamente alla do-

manda: perché mai non ci dovrebbe essere un quarto, quinto, sesto circolo (e via all'infinito), che includa rispettivamente il terzo, il quarto, il quinto (e via all'infinito)? perché mai, al pensiero del pensiero, che è la Logica, non dovrebbe seguire una Logica della Logica, o un pensiero del pensiero del pensiero, e via dicendo? Questa domanda, per noi, non ha formato obiezione da arrestarci neppure per un istante, appunto perché non abbiamo mai scissa l'unica realtà in due o piú realtà diverse (materia e spirito, natura e idea, e via dicendo), né in una serie di realtà diverse, seguenti l'una all'altra; ma l'abbiamo concepita come sistema di relazioni e correlazioni, costituenti unità, anzi l'unica unità, concretamente pensabile. Un progresso all'infinito non ha luogo, quando i termini sono coincidenti e correlativi; onde pensare il pensiero del pensiero non sarebbe un nuovo atto, ma tanto varrebbe quanto pensare il pensiero. L'atto mentale sarà nuovo (e qualsiasi atto mentale è nuovo) per l'individuo, che lo compie in condizioni sempre nuove; ma la forma spirituale di esso sarà sempre quella della Logica, che pensa il pensiero e chiude, dal lato suo, il processo della realtà. L'indifferenza, poi, che il simbolo del triplice circolo ha per quel che concerne la determinazione del primo come ultimo e dell'ultimo come primo, conferma, per noi, l'inesistenza di un primo, che sia soltanto primo, e di un ultimo, che sia soltanto ultimo; e, cioè, la coincidenza dell'unità nella relazione, che è il primo e l'ultimo. La realtà, non soltanto è pensata dal pensiero, ma è, insieme, pensiero; e il pensiero non soltanto è pensato dalla Logica, ma è, insieme, Logica. Coloro che vogliono esporre la filosofia e la storia, movendo dal centro del logo o della Logica, e coloro che vogliono esporle movendo dalla periferia dei fatti, hanno gli uni e gli altri ragione e torto, perché quel centro è periferia e quella periferia è centro.

Inesistenza di una filosofia generale fuori delle scienze filosofiche particolari; —

Seguendo questa veduta, che afferma la piú completa immanenza, in nessuna parte del Reale ci è accaduto di scorgere una divisione tra idea e fatto, tra generale e particolare, tra realtà primaria e realtà secondaria, e simili; benché, in ogni parte, abbiamo trovato relazione e correlazione, unità e distinzione nell'unità. Non c'è una filosofia generale, innanzi o dopo o accanto alle filosofie particolari; la filosofia particolare è generale, e all'inverso; né c'è una storia generale, la quale non sia, insieme, storia particolare, e all'inverso. La storia è sempre storia dell'uomo in quanto artista, pensatore, produttore economico, essere morale; e, nel distinguere questi varî aspetti, ne dà l'unità, la quale non trascende questi aspetti varî, ma È questi aspetti stessi.

— e, per conseguenza, di una Storia della filosofia generale, fuori delle storie delle scienze filosofiche particolari.

Parimente, la Storia del pensiero, ossia la Storia della Filosofia, che è uno di questi determinati aspetti, si distingue nelle storie dei particolari concetti filosofici, come storia dell'Estetica, della Logica, dell'Economica, dell'Etica; ma, insieme, si unifica in esse e consiste non d'altro che di esse, risolvendosi completamente in esse. Fuori delle storie particolari (che sono unità nella particolarità), non c'è una Storia generale della Filosofia, nel significato di una storia della Filosofia generale, della Metafisica, o come altro si voglia chiamare.

A noi sembra che uno tra gli errori, che viziano la storiografia della filosofia, sia, per l'appunto, il pregiudizio di una trattazione della parte generale di questa storia, in cui, p. e., le speculazioni intorno alla pratica entrino per incidente, gran parte delle dottrine logiche ne sia esclusa come non pertinente, e le dottrine sull'Estetica vengano, se mai, accennate appena. Il pregiudizio deriva, in ultima analisi, dalla vecchia idea di una Ontologia o Metafisica, come scienza di un mondo ideale, di cui la natura e l'uomo sarebbero attuazioni piú o meno imperfette; donde, il re-

legare gran parte della filosofia vera e propria al cosí detto mondo umano e naturale, considerandola come filosofia speciale, che si distingueva da quella generale, e, per conseguenza, restava fuori dalla storia vera e propria della filosofia. Anche in coloro, che hanno piú o meno superata siffatta concezione, quel pregiudizio persiste, quasi sopravvivenza; e determina la curiosa configurazione di una storia generale della filosofia, fuori dalle storie speciali. Osservata da vicino, tale configurazione si mostra come un complesso di chiarimenti storici circa alcuni problemi di Logica, e qualcuno di Filosofia della pratica (individualità, libertà, sommo bene, ecc.), e parecchi nascenti dalle loro relazioni (conoscere ed essere, spirito e natura, infinito e finito, ecc.). Tutti argomenti di storia filosofica, senza dubbio; ma che bisogna integrare con gli altri, da cui sono stati avulsi, e senza i quali riescono poco intelligibili. La filosofia è, cosí nella Poetica e Rettorica come nella Metafisica di Aristotele; nella *Critica del Giudizio* del Kant, non meno che nella *Critica della ragion pura*; e non è mai fuori di quelle trattazioni, concernenti le cosí dette parti speciali della filosofia. Gli storici odierni della filosofia, che hanno superato tante forme di trascendenza, ristabilendo l'immanenza, dovranno superare anche il residuo di trascendenza, che serbano, per cosí dire, nella loro stessa casa.

Storie delle filosofie particolari e valore letterario di tale divisione.

Certamente, la realtà delle distinzioni tra i varî aspetti del reale, e tra le varie filosofie particolari, rende possibile divisioni letterarie, per le quali si compongano speciali trattazioni di Etica e, quindi, di storia dell'Etica; di Logica e, quindi, di storia della Logica; di Estetica e, quindi, di storia dell'Estetica: ma non si può, con simigliante modo di divisione, costituire mai una trattazione di Filosofia generale, e una corrispondente Storia della filosofia generale. Non si può, perché quella divisione letteraria suppone una distinzione di concetti; e una filosofia generale non è con-

cettualmente distinguibile. Allorché si tenta di distinguerla, si ottiene, come si è visto, invece di essa, un mucchio di frammenti storici, tratti dalle varie scienze filosofiche; ossia, non già la coerente trattazione storica di problemi relativi a un determinato aspetto del reale, ma un aggregato, piú o meno arbitrario.

La Storia della Logica in senso particolare.

Con queste considerazioni, si è risposto alla domanda intorno al rapporto tra Storia della Logica e Storia della Filosofia; rapporto, il quale è il medesimo di quello tra Logica e Filosofia, termini non distinguibili né opponibili. La storia della Logica non è fuori della storia della Filosofia, ma è parte integrante di questa storia stessa; e farne oggetto di trattazione speciale importa, sempre, comporre una storia completa della filosofia, nella quale, letterariamente, si dia rilievo, e si mettano in primo piano, i problemi della Logica, gettando gli altri, non fuori del quadro, ma nello sfondo. Il medesimo si dica della Storia dell'Estetica o dell'Etica o di qualsiasi altra particolare disciplina, che mai si reputi distinguibile.

Lavori intorno alla storia della Logica.

Rinnovata, piú o meno profondamente, la Logica (come si è cercato di fare in questo libro), è naturale che anche le storie della Logica, che finora si hanno, non possano piú, completamente, soddisfarci. Queste, invero, movono da punti di vista oltrepassati, quali il formalismo aristotelico o il panlogismo hegeliano; e, perciò, o non interpetrano sempre con esattezza i fatti, o dànno posto e importanza esagerata a certi ordini di essi, trascurandone altri assai piú degni di menzione e di esame.

Di libri speciali, recanti il titolo di Storia della Logica, ce ne ha, veramente, uno solo, che, fondato sopra larghe ricerche, sia veramente insigne per dottrina e per lucida e animata esposizione: quello di Carlo Prantl; il quale, sfortunatamente, non va oltre il secolo decimoquinto e lascia fuori tutto il movimento della filosofia mo-

derna[1]. Ma anche il periodo, in esso largamente trattato (Antichità e Medioevo), è guardato dall'angusto angolo visuale di un temperato aristotelismo e formalismo. Gli altri lavori, dello stesso titolo, sono trascurabili[2]. Per altro, le migliori storie della Logica non bisogna cercarle sotto quel titolo, ma, sopratutto, nelle migliori Storie della filosofia, a cominciare da quella dell'Hegel, la quale, nella massima parte, è storia, per l'appunto, della Logica.

Augurando una nuova trattazione, condotta coi principî da noi difesi, ci limiteremo, nelle pagine che seguono, a schizzare la storia di alcune parti principali della dottrina logica, senza pretesa alcuna di compiutezza, nemmeno approssimativa, e a scopo di semplice illustrazione delle cose dette nella parte teorica. Nella quale parte teorica (per l'identità dichiarata di filosofia e storia) la storia si può dire già contenuta e disegnata, sebbene i nomi e le date vi sieno stati, per lo piú, taciuti e sottintesi.

---

[1] *Geschichte der Logik im Abendlande*, Lipsia, 1855-1870, voll. quattro. — Per alcuni scrittori, appartenenti ai secoli posteriori, si hanno le sparse memorie, che il P. venne pubblicando in atti accademici, e che sarebbe opportuno raccogliere in volume.

[2] Un rapido schizzo, compilato in parte sull'opera del Prantl, con annessa polemica contro gli avversarî della Logica hegeliana, precede la *Logik*[2] (1865) di Kuno Fischer. Carattere quasi esclusivamente bibliografico, con *excerpta*, ha la parte storica del *System der Logik* dell'Ueberweg (5.ª ediz., 1882, curata da J. B. Meyer); e piú arida ancora è quella contenuta in L. Rabus, *Logik u. System der Wissenschaften*, Erlangen-Lipsia, 1895. Povera di fatti, verbosa e vaga la *Gesch. d. Logik* di F. Harms (Berlino, 1881). Nelle recenti monografie intorno a punti particolari, si sente l'efficacia della cosí detta Logistica o nuovo formalismo, che le fa correre dietro a inezie e curiosità di scarso valore.

II

La teoria del concetto

Questione circa il « padre della Logica ».

Come, per l'Estetica, si è ricercato chi fosse il « padre » di quella scienza, e si è additato, per lo piú, Platone; cosí, per la Logica, si è proposta la medesima ricerca, e, con consenso quasi unanime, quel titolo di onore è stato assegnato ad Aristotele. Ma, anche ammettendo (come si deve), in significato alquanto empirico e di comodo, codeste ricerche degli « scopritori » e dei « padri », Aristotele non potrebbe avere, ai nostri occhi, quel posto; giacché, se la Logica è la scienza del concetto, una tale scienza era cominciata, in modo evidente, prima di lui. Del resto, Aristotele medesimo si attribuiva il solo vanto di avere ridotto a trattato la teoria del ragionamento [1]; e, altrove, riconosceva a Socrate quello di avere rivolto l'attenzione all'indagine e definizione del concetto (τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι), e, cioè, al principio stesso (ἀρχή) della Scienza logica [2], alla forma rigorosa della verità.

Socrate, Platone, Aristotele.

In quest'affermazione circa la consistenza e assolutezza del sapere e della verità (sorretta in lui da viva coscienza religiosa e morale), è il significato di Socrate di fronte ai sofisti; come è, in generale, l'importanza della Logica ellenica del periodo veramente classico. La quale

[1] *De sophist. elench.*, c. 34.

[2] *Metaphys.*, M, 4, p. 1078 *b*, 28-30; cfr. A, 6, p. 987 *b*, 2-3.

elaborò l'idea del sapere concettuale, della scienza o della filosofia; e la trasmise al mondo moderno, con una terminologia, che è, per gran parte, quella che noi stessi adoperiamo. Quasi con le medesime parole dei filosofi greci, respingiamo, ancora noi, la rinascente sofistica, il perenne protagorismo, il sensismo, che nega la verità, e (come l'antico Gorgia), dicendola incomunicabile dall'individuo, la individualizza e la risolve nella pratica utilità. In Platone, l'affermazione e glorificazione del sapere concettuale fu accompagnata, a dirittura, dal disprezzo verso la conoscenza dell'individuale; e, a paragone del mondo immortale delle idee, quello delle sensazioni rimaneva, per lui, cosí offuscato e buio, da sparire, ai suoi occhi, come i fantasmi innanzi al sole. Ma Aristotele, pur tenendo fermo che non vi abbia scienza dell'accidentale e dell'individuale, della sensazione che è legata allo spazio e al tempo, al *dove* e all'*ora*, e che oggetto della scienza sia l'universale, l'essenza, il *che cosa è l'essere*, fu meno esclusivo di lui; e, come salvò il mondo della poesia dalla condanna platonica, cosí, in tutta la sua filosofia, e in tutta la sua opera di fisico, naturalista, politico e storico, affermò quello dell'esperienza e della storia[1].

Indagini circa la natura del concetto nella Grecia. — La questione della trascendenza e immanenza.

D'altra parte, se, in Socrate, vi fu solamente la coscienza, ancora indeterminata e vaga, dell'universale; in Platone, s'iniziò quella del carattere vero dell'universale, e, quindi, della distinzione di esso dagli universali empirici; e, in Aristotele, questa indagine raggiunse risultati importanti. Il problema circa la natura del concetto s'intrecciò, allora come poi, con l'altro problema circa la trascendenza o immanenza dei concetti; col quale, come (nonostante i molti punti di contatto) non si può del tutto identificare, cosí non si deve confondere. Infatti, il pro-

[1] Cfr. *Estetica*[3], P. II, c. 1.

blema della trascendenza o immanenza degli universali si riduce a quello, piú generale, del rapporto tra valori e fatti, ideale e reale, dover essere ed essere; laddove l'altro, circa la natura degli universali, s'aggira sulla distinzione tra universali veramente logici e universali pseudologici, e sull'ammessibilità o meno degli uni o degli altri, o degli uni e degli altri, e, quindi, sul loro modo di relazione. Il punto di contatto tra i due problemi è dato da ciò, che, ove si neghino gli universali puri e reali, lasciando sussistere solamente quegli arbitrarî e nominali, cade anche la questione circa l'immanenza o trascendenza degli universali. E, quanto al primo problema, e alla polemica di Aristotele contro Platone intorno alle idee, è potuto sembrare ad alcuni critici (Zeller, e altri) perfino che Aristotele fraintendesse il suo maestro, inventando un errore, che quegli non aveva mai sostenuto, o, tutt'al piú, si rivolgesse contro esposizioni grossolane della dottrina, che avevano corso in qualche scuola platonica. Ad altri, invece (p. e., Lotze), è parso che Aristotele la pensasse, in fondo, nel modo medesimo di Platone; il quale, ponendo l'esistenza delle idee in uno spazio iperuranio, in un sopramondo o sopracielo, veniva a rifiutare a esse quella realtà, che Aristotele medesimo loro rifiutava, e a considerarle come valori e non come esseri: quantunque l'uso linguistico greco gl'impedisse di esprimere la differenza, come impediva di esprimerla allo stesso Aristotele, quando lo induceva a denominare i generi « sostanze seconde » (δεύτεραι οὐσίαι). Comunque, e sebbene a noi, circa la prima interpetrazione, sembri che non si possa, coi documenti, spesso incerti, offertici dai dialoghi platonici, infirmare un documento quale la testimonianza di Aristotele[1]; e, circa la seconda,

[1] Si vedano sul proposito le osservazioni del LASSON, nella prefaz. alla sua recente traduzione tedesca della *Metafisica* (Jena, Diederichs, 1907).

che non tanto si purghi Platone del vizio della trascendenza, quanto, piuttosto, se ne faccia partecipe anche il suo avversario; — per questa parte, l'opposizione di Aristotele al suo predecessore non coincide con quella del moderno nominalismo ed empirismo contro l'idealismo filosofico, la quale mette in discussione la verità stessa del concetto. Questa verità Aristotele negava tanto poco quanto Platone; anzi, egli dava esplicitamente, su tal punto, ragione al suo predecessore, approvando l'atto di accusa da lui formolato contro i sofisti, i quali si occupavano non dell'universale, ma dell'accidente, e, cioè, del non-ente.

Controversie in Platone circa le varie forme del concetto.

L'inizio dell'indagine circa la natura degli universali o idee è da vedere, invece, negli imbarazzi di Platone innanzi alle questioni se vi sieno idee di ogni cosa; delle cose artificiali come delle naturali; delle nobili e delle vili; delle cose o anche delle proprietà e relazioni; delle cose buone o anche delle cattive (καλὸν καὶ αἰσχρὸν, ἀγαθὸν καὶ κακόν)[1]. Imbarazzi, dai quali non esce, se non, talvolta, con istrane ammissioni, accettando idee di tutte le cose anzidette, per ricadere, subito dopo, in contradizioni; ma attraverso i quali si vedono profilarsi i problemi odierni: se le idee sieno concetti rappresentativi (di cose) o non piuttosto categorie (idee di relazione); se gli opposti sieno specie particolari delle idee (se vi sieno idee di cose turpi e brutte, come di quelle belle e buone); se si possano distinguere, rispetto alle idee, il mondo naturale e il mondo umano (le cose naturali e le cose artificiali). Platone stesso accenna, poi, al sapere matematico, in quanto distinto dal sapere filosofico.

I concetti filosofici, e gli empirici e astratti in Aristotele. Filosofia, fisica, matematica.

In Aristotele, la determinazione del concetto filosofico rigoroso, e la distinzione di esso da quelli empirici e astratti, fanno grandi passi, quantunque non si presentino

[1] Cfr. in ispecie il *Parmenide,* il *Teeteto* e il X della *Repubblica.*

come risoluzione di quegli imbarazzi platonici. Aristotele traccia accuratamente i limiti tra la Filosofia (e, quindi, il concetto filosofico) e le scienze fisiche e matematiche. La Filosofia, scienza di Dio o teologia (come anche la chiama), tratta dell'ente nella sua assolutezza, e, perciò, non degli enti particolari né della materia che entra a comporli. Le scienze non filosofiche, invece, trattano, sempre, di entità particolari (περὶ ὄν τι καὶ γένος τι): tolgono i loro oggetti dal senso o li assumono per ipotesi, dandone dimostrazioni ora piú, ora meno esatte. Tutte le scienze fisiche hanno d'uopo di qualche determinata materia (ὕλη), perché concernono, sempre, nasi, occhi, carni, ossa, animali, piante, radici, cortecce; cose materiali, insomma, e soggette al movimento. Anche intorno all'anima, o, meglio, a una sorta di anima (περὶ ψυχῆς ἐνίας), in quanto questa non è senza materia, sorge una scienza fisica. Le matematiche, al pari della filosofia, studiano, non già le cose soggette al movimento, ma l'ente immobile; senonché, a differenza della filosofia, non prescindono dalla materia, nella quale i loro oggetti sono come incorporati (ὡς ἐν ὕλῃ): la soppressione della materia è ottenuta in esse per aferesi o astrazione [1].

Gli universali dei « sempre » e quelli del « per lo piú ».

In questo contrasto del procedere filosofico con quello fisico e matematico è il punto di appoggio dell'empirismo e matematismo; il quale, per altro, inferiore ad Aristotele, nega la scienza intorno all'essere assoluto (περὶ ὄντος ἁπλῶς), lasciando in vita solamente il secondo ordine di scienze, intorno al particolare e all'astratto. — Importante è, poi, in Aristotele, un'altra distinzione; la quale, a dir vero, non si riesce a scorgere fino a qual punto egli riattaccasse alla precedente tra filosofia e fisica, con cui, sostanzialmente, fa tutt'uno. Aristotele conosceva due forme di universali: l'universale del sempre (τοῦ αἰεί) e quello del

[1] *Metaphys.* E, 1, p. 1025 *b*, 1026 *a*.

per lo piú (τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)[1]. Ben si accorgeva della differenza tra il primo, che è davvero universale, e il secondo, che è tale soltanto in modo approssimativo e improprio; e si domandava, perfino, se vi sia solamente il per lo piú, e non anche il sempre; ma il suo interessamento si volgeva, piuttosto che alle differenze comparative delle due serie, al comune carattere di universalità, che entrambe asserivano di fronte all'individuale e accidentale. La scienza (egli diceva) si occupa non dell'accidentale, ma dell'universale, o che sia eterno e necessario (ἀναγκαῖον) o soltanto approssimativamente universale (ἐπὶ τό πολύ)[2]. Filosofia, fisica e matematica sentivano allora di avere un nemico comune nel sensismo e nella sofistica; e, contro di esso, si stringevano in alleanza, anziché, come poi accadde, logorarsi in guerra intestina.

Controversie di Logica nel Medioevo.

Senza fermarci sul posteriore scetticismo, sul misticismo e sul mitologismo, i quali rappresentarono la dissoluzione della filosofia antica e il germe di una vita nuova (speciale, nel mitologismo cristiano, che aveva assorbito elementi della filosofia antica e si accompagnava con una teologia assai sviluppata), è da notare il progresso, che fece il problema logico nelle scuole medievali. Considerare la filosofia medievale (secondo che da molti si suole) quasi episodio trascurabile, mero detrito della cultura antica senza connessione alcuna col posteriore moto degli spiriti, ora non è piú permesso. Certamente, nelle dispute dei nominalisti e realisti, si trascinava il problema della trascendenza e immanenza, che non si poteva risolvere coi presupposti di una filosofia avente accanto a sé una teologia, di cui si faceva ancella. La trascendenza platonica era insanabile nel cristianesimo; e coloro, che, anche oggi, cercano di de-

[1] *Metaphys.*, ivi, 1027 *a*.

[2] *Anal post.*, I, c. 30.

purare il cristianesimo dalle sopravvivenze del pensiero greco, non si avvedono che, in questa depurazione, effettuata mediante le loro filosofie dell'azione e dell'immanenza, distruggono o superano il cristianesimo stesso [1]. Ma, in quelle dispute, oltre la questione del posto che tocca alla scienza rispetto alla fede religiosa, o alla scienza mondana rispetto alla scienza rivelata e divina, si agitava anche la questione circa la natura del concetto; ossia, continuava l'indagine platonico-aristotelica intorno alla dottrina del concetto, nel secondo dei significati da noi distinti. Neanche in tale indagine si giunse a una vera conclusione: la formola conciliatoria degli interpetri arabi di Aristotele, accettata da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, onde gli universali erano affermati come esistenti *ante*, *in* e *post rem*, quantunque le si possa conferire un significato esatto, veniva intesa in modo superficiale, e, perciò, non a torto, è sembrata troppo comoda e sbrigativa [2]. Una disputa di quella sorta non si risolve con una somma delle opinioni discordanti, come nella predetta formola, o con una media, come nel concettualismo. Ma i realisti, sostenendo gagliardamente la verità dell'universale filosofico, sostennero i diritti del pensiero razionale e della filosofia; e i nominalisti, da parte loro, asserendo, in contrapposizione ai primi, l'universale nominalistico, prepararono le teorie moderne circa la scienza naturale. Il realismo produsse un pensiero filosofico di alta importanza, qual è il così detto argomento ontologico di Anselmo d'Aosta, in cui (sebbene attraverso il mito di un Dio personale) si afferma l'unità di essenza ed esistenza, la realtà di ciò che è veramente concepibile e concepito. Gaunilone, che confutava e iro-

Nominalismo e realismo.

---

[1] Si vedano gli scritti del GENTILE, a proposito del De Wulf e del La Berthonnière, in *Critica*, III, pp. 203-21, IV, pp. 431-445.

[2] PRANTL, *Gesch. d. Logik*, III, pp. 182-3.

nizzava quel concetto, recando in esempio un' « isola perfettissima », pensabile eppure inesistente, sembra un Kant anticipato; quel Kant, almeno, che recava, allo stesso intento, l'esempio dei cento talleri: se pure non sia piú esatto dire che il Kant fu, in quel caso, un Gaunilone in ritardo. Al quale avversario, Anselmo replicava (come, poi, al Kant l'Hegel) che non si trattava di un'isola (di cento talleri, di qualcosa d'immaginabile e che non è punto concetto), ma dell'essere di cui non si può pensare il maggiore e il piú perfetto (del concetto vero e proprio). D'altra parte, i nominalisti, i quali, come Roscellino, sostenevano che le *universales substantiæ* erano *nonnisi flatus vocis*, adempirono l'utile ufficio di non lasciare assorbire e perdere nella filosofia le scienze di esperienza. La connessione del nominalismo col naturalismo si vede chiara in Ruggiero Bacone, il quale considerava i fatti individuali, la cosí detta esperienza esterna, nella sua immediatezza, come l'oggetto vero e proprio della scienza. I concetti erano, per lui, semplice espediente, diretto a padroneggiare l'immensa ricchezza dell'individuale. « *Intellectus est debilis* (egli diceva); *propter eam debilitatem magis conformatur rei debili, quæ est universale, quam rei quæ habet multum de esse, ut singulare* ».

Nominalismo, misticismo e coincidenza degli opposti.

Ma i nominalisti, *dialecticæ hæretici* (come li chiamava Anselmo), erano eretici nella sola cerchia dialettica. La verità restava, per essi, un di là; il concetto, la *secunda intentio*, era, sí, cosa arbitraria e *ad placitum instituta*; era « *forma artificialis tantum, quæ per violentiam habet esse* »: ma, di là, c'era sempre la fede e la rivelazione. Dio è la verità, e in Dio le idee sono reali: onde Ruggiero Bacone, accanto all'esperienza sensibile, faceva la sua parte (come i positivisti o neocritici odierni al sentimento) al lume interiore. Il misticismo, svolgentesi dalla filosofia medievale, e cosí dall'unilaterale realismo

come dall'unilaterale nominalismo, dà la mano, sull'alba dei tempi nuovi, alla filosofia del Cusano, allo scetticismo, alla *docta ignorantia*. La quale non è mera negazione; tanto che in essa (pure in forma negativa e con miscuglio religioso) si abbozza né piú né meno che la teoria della coincidenza degli opposti; e, cioè, gl'incunaboli di quel movimento logico moderno, che doveva vincere, definitivamente, la trascendenza. La coincidenza degli opposti è il germe della dialettica, che unifica valore e fatto, ideale e reale, dover essere ed essere. Questo importante pensiero riappare nella mistica tedesca; e (significativo pei suoi futuri destini) risuona già sulle labbra di Martin Lutero, il quale diceva che la virtú sta col vizio contrario, la speranza con l'ansia, la fede col vacillamento anzi con la tentazione, la dolcezza con lo sdegno, la castità con la brama, la grazia col peccato; come, nella natura, il caldo col freddo, il bianco col nero, la ricchezza con la povertà, la sanità con la malattia; e che *peccatum manet et non manet, tollitur et non tollitur*, e che, nell'istante in cui si cessa di farsi migliori, si cessa di essere buoni [1]. E, prima che diventasse dominante in Jacopo Böhme, era svestito dalla sua forma religiosa ed eloquentemente difeso, in Italia, da Giordano Bruno [2].

Il Rinascimento e il naturalismo. — Bacone.

Questa corrente di pensiero, realistica, mistica e dialettica, doveva dare solamente qualche secolo piú tardi i suoi frutti migliori. Per intanto, nel secolo decimosesto e, piú ancora, nel seguente, la vittoria sembrò restare al nominalismo, e, cioè, al naturalismo. In Italia, Leonardo da Vinci irrideva le dispute teologiche e speculative, e celebrava, non già la mente, ma l'occhio dell'uomo, ossia

[1] Per questi luoghi degli scritti di Lutero, si veda F. J. Schmidt, *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Lipsia, 1908, pp. 44-6.

[2] Si veda il mio saggio sull'Hegel, c. 2.

la scienza d'osservazione; e lo stesso indirizzo tenevano gli antiaristotelici e naturalisti, che, sopra la scolastica, fecero valere le scienze naturali. In Inghilterra, l'altro Bacone, per quanto scarsa importanza abbia e come filosofo e come naturalista, per altrettanto è importante come sintomo e voce del naturalismo, che si afferma. Nel *Novum Organum*, l'universale del « per lo piú » rivendica i suoi diritti di fronte a quello del necessario e dell'eterno. Non intende, per altro, sopraffarlo, ma, piuttosto, integrarlo; il sillogismo non basta, ci vuole l'induzione; la filosofia e la teologia stanno bene dove stanno, ma occorre anche una scienza fisica; all'induzione filosofica, che va di lancio alle cause prime, deve essere accompagnata l'induzione graduale (la sola che interessi il naturalista), la quale congiunge, mediante leggi via via piú generali, i fatti particolari; le cause finali sono da bandire dallo studio della natura, attenendosi a quelle efficienti; sono da bandire le *anticipationes naturæ*, e, cioè, le invasioni del filosofismo nelle scienze naturali. Voce assai discreta, a paragone di quelle, che si sono udite, dipoi, tante volte.

L'ideale della scienza esatta, e la filosofia cartesiana.

In un altro indirizzo di quel periodo, il concetto puro si venne, invece, malamente identificando col concetto astratto; onde, il razionalismo speculativo prese forma di razionalismo matematico, e l'ideale della filosofia si confuse con l'ideale della scienza esatta. Questa tendenza si scorge anche in Leonardo, il quale, fuori, e talvolta sopra, dell'esperienza, vantava la sola « ragione », cioè il calcolo; e, piú tardi, in Galileo. Animata da essa è la filosofia cartesiana: quella, cioè, di Cartesio e dei suoi grandi prosecutori, segnatamente dello Spinoza e del Leibniz; la quale è, perciò, per eccellenza, filosofia intellettualistica, piena di escogitazioni vuote e di divisioni rigide, eseguita con metodo meccanistico, o finalistico, altresí, ma operante sempre per mezzo del meccanismo. Certamente, anche sotto

queste forme improprie, il pensiero filosofico progredí; progredí la coscienza dell'interiorità filosofica con Cartesio, dell'unità del reale mercé il concetto spinoziano di sostanza, dell'attività spirituale mercé il dinaminismo leibniziano; ma la Logica rimase, in complesso, quella vecchia e scolastica. La purità del concetto fu asserita a spese della concretezza; e, perciò, il concetto, nella Logica di quegli scrittori, è sempre qualcosa di astratto, per quanto gli si riconosca realtà, anzi si creda di poter pensare, con esso, il realissimo (il Dio di Cartesio, la sostanza dello Spinoza, la monade del Leibniz). Il secolo decimottavo, matematico, astrattista, intellettualista, raziocinatore, antistorico, illuminista, riformista e, finalmente, giacobino, è il figlio legittimo di codesta filosofia cartesiana, che scambia la Logica della filosofia con la Logica della matematica. La Francia, che fu il paese in cui nacque e si radicò piú profondamente e si sparse piú largamente, deve a essa, piú forse che non alla Scolastica, l'impronta mentale, che ancora serba e che il forte influsso germanico, fattosi sentire anche colà nel corso del secolo ultimo, non è valso a cancellare. Soltanto ai giorni nostri il paese tipico dall'intelletto astratto tenta di farsi filosoficamente piú concreto; e si trova, ora, nello stadio dell'estetismo o intuizionismo, il quale potrà effettuare una vera rivoluzione (se quel movimento non sarà soffocato o non andrà disperso) nel tradizionale spirito francese.

Avversarî del cartesianismo. — Vico.

L'opposizione all'astrattismo non fu rappresentata, nel secolo decimosettimo e per gran parte del decimottavo, se non da pensatori poco sistematici, presso i quali non oltrepassò la forma logica del presentimento e quella letteraria dell'aforisma. Tali, in Francia, Biagio Pascal, col suo anticartesianismo, col suo restringere il valore delle matematiche e celebrare le ragioni del cuore che la ragione non conosce; e, in Germania, l'Hamann, che ebbe cosí forte

il senso della tradizione, della storia, del linguaggio, della poesia e del mito, e, perfino, della verità contenuta nel principio di *coincidentia oppositorum*, da lui incontrato in qualche pagina del Bruno. Un solo grande e sistematico pensatore espresse l'opposizione all'astrattismo e al cartesianismo, l'italiano Giambattista Vico; il quale, prima e piú chiaramente dell'Hamann, intravide l'unità di filosofia e storia, o, com'egli diceva, di filosofia e filologia; concepí il pensiero come una storia ideale della realtà, immanente nella storia reale che corre nel tempo; abolí le distinzioni del concetto come specie separate, e vi sostituí quella dei gradi o momenti, che egli (come, poi, lo Schelling) chiamava epoche ideali; considerò il secolo astrattista e matematico, che si vedeva sorgere innanzi, come un periodo di decadenza filosofica, presagendo i cattivi effetti dell'antistoricismo di Cartesio (e il presagio si avverò); e abbozzò, a questo modo, una nuova Logica, assai diversa da quella di Aristotele o dalla recentissima dell'Arnaud: una Logica, in cui Platone e Bacone, Tacito e Grozio, l'idea e il fatto, dovevano trovare appagamento. Ma, se gli altri oppositori furono allora poco efficaci, perché immaturi e scarsamente sistematici, il Vico rimase inefficace, perché nato in Italia, nel tempo, per l'appunto, in cui l'Italia usciva definitivamente, in quanto paese produttore, dalla circolazione del pensiero europeo, e cominciava anzi, ad aprirsi, passivamente, alle forme piú popolari del pensiero straniero. Perfino la patria piccola del Vico, Napoli, si fece, allora, enciclopedistica e sensistica; e non cominciò davvero a conoscere l'anticipato antidoto, composto dal Vico per quei malanni, se non circa un secolo dopo.

Logica empiristica e sua dissoluzione. — Locke, Berkeley e Hume.

Il superamento della Logica del concetto astratto, e la conquista di quella del concetto concreto o concetto puro o idea, si attuò per altre vie, e, primamente, per una sorta

di riduzione all'assurdo della Logica empiristica e matematica, in forza dello scetticismo, che era il risultato di essa. Codesta riduzione all'assurdo, codesto scetticismo finale si osserva nel movimento della filosofia inglese, a cominciare dal Locke, anzi dall'Hobbes, fino all'Hume. Il Locke, movendo dalla percezione come presupposto, deriva tutte le idee dall'esperienza, col solo strumento della riflessione; e, rigettando le idee innate e considerando come piú o meno arbitrarie le altre, serba soltanto qualche oggettività alle idee matematiche, che si riferiscono alle cosí dette qualità primarie. Il Berkeley nega l'oggettività anche delle qualità primarie; tutti i concetti, quelli naturalistici come quelli matematici, sono, per lui, concetti astratti, e, in quanto tali, privi di verità: la sola verità è l' « idea », che significa, qui, nient'altro che sensazione o rappresentazione del singolo. La sua Logica non è nemmeno empiristica, perché non è Logica, sotto nessun aspetto; tutt'al piú, è un'Estetica, sostituita alla Logica e data per Logica. Che egli poi, non ostante la negazione totale degli universali (di quelli empirici e astratti non meno che di quelli filosofici, i quali da lui non sono neppure menzionati), s'illuda di vincere lo scetticismo, e ponga, infatti, le basi di una concezione spiritualistica e volontaristica della realtà, che debbono, a nostro parere, essere conservate e adoperate dal pensiero moderno, prova che la sua filosofia non è in tutto d'accordo con la sua Logica; non già che questa non sia la negazione totale del concetto e del pensiero. La conseguenza logica del Berkeley, dunque, non poteva essere se non lo scetticismo di David Hume, il quale scuote il fondamento stesso su cui poggia tutta la scienza della natura, il principio di causa.

La scienza esatta e Kant. — Il concetto della categoria.

Per effetto di questo scetticismo estremo, il superamento della Logica empiristica e astrattistica dové essere iniziato con la riedificazione di questa Logica stessa (per-

ché non si supera ciò che non esiste), e, cioè, con la dimostrazione, contro l'Hume, che la scienza esatta della natura è possibile. Tale è l'assunto principale della *Critica della ragion pura*, contenente la Logica delle scienze naturali e matematiche, pensata non piú da un empirista, ma da un filosofo, il quale ha oltrepassato l'empirismo e riconosciuto che i concetti di esperienza presuppongono l'intelletto umano, che originalmente li costruisca. Su questa via si era già messo il Leibniz, polemizzando contro il Locke e sostenendo che la riflessione, a cui si appellava costui, rimandava alle idee innate: giacché, se la riflessione (egli diceva) è nient'altro che « *une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous* », come mai si può negare « *qu'il y est beaucoup d'inné en nous, puisque nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous mêmes? Peut-on nier qu'il y ait en nous être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objects de nos idées intellectuelles?* »[1]. I *Nuovi saggi*, nei quali queste e altre teorie affini erano svolte, rimasti inediti per un pezzo, giunsero opportuni, nel 1765, a fecondare il pensiero tedesco, e operarono sul Kant, insieme con l'empirismo e con lo scetticismo inglese: questi dando il problema, e quelli, quasi, un accenno di soluzione. Ma le idee innate del Leibniz sono profondamente trasformate nel concetto kantiano della categoria, che è l'elemento formale e non esiste realmente se non nell'atto stesso, che essa effettua, del giudizio. Le matematiche vengono, a questo modo, rassicurate nel loro possesso, non piú per mezzo delle qualità primarie lockiane, ma perché sorgono sulle forme a priori dell'intuizione, spazio e tempo; e le scienze naturali, perché i concetti di esse sono costituiti, mediante

---

[1] *Nouveaux essais*, avant-propos.

le categorie dell'intelletto, sui dati dell'esperienza. In altri termini, la scienza matematica e naturale ha valore, in quanto prodotto necessario dello spirito.

I limiti della scienza; e lo scetticismo kantiano.

Ma, a questo rafforzamento teorico della scienza esatta, si accompagna, per opera del medesimo Kant, una limitazione di valore. Quella scienza è necessaria, perché prodotta dalle categorie; ma le categorie non possono spiegare la loro attività se non sui dati dell'esperienza; e, quindi, quella scienza è rinchiusa nell'esperienza; e, ogni volta che fa il conato di oltrepassarla, si avvolge in antinomie e paralogismi, e annaspa nel vuoto. Quella scienza si aggira nei fenomeni, e non può mai penetrare oltre di essi e raggiungere la « Cosa in sé ».

I limiti della scienza, e il Jacobi.

Parrebbe, da ciò, che il Kant dovesse terminare in un rinnovato nominalismo e misticismo; e, in parte, infatti, è cosí. Contemporaneamente a lui, anche il Jacobi avvertiva il limite in cui è chiusa la scienza meccanistica e deterministica della natura (la cui somma espressione filosofica si ritrovava, allora, nell'*Etica* dello Spinoza), lavorante col principio di causa e impotente, se non voglia suicidarsi, a uscire dal finito, che essa configura in serie causali; e concludeva pel misticismo e pel sentimento, organo della conoscenza di Dio. Come il Jacobi, il Kant ricorre, a sua volta, alla forma ateoretica dello spirito, alla ragion pratica e ai postulati di essa, che dovrebbero dare la certezza di quel Dio, di quella immortalità, di quella libertà umana, che alla ragione teoretica non rifulge. Ma, nel Kant, c'è ben altri elementi positivi che non nel Jacobi; e questi elementi, quantunque da lui non elaborati a sufficienza, e non messi in armonia tra loro, conferiscono alla sua filosofia il valore di una nuova Logica, piú o meno abbozzata. Perché egli non conosce soltanto una ragione teoretica, ma anche una ragione pratica, la quale non si può dire piú semplicemente pratica, se produce, in qual-

Gli elementi positivi nello scetticismo kantiano.

che modo (e sia pure sotto titolo di postulati), conoscenze (e conoscenze di suprema importanza); e conosce anche un giudizio estetico, che, pure svolgendosi senza concetti, non appartiene alla sfera degli interessi pratici; e un giudizio teleologico, che è, sí, regolativo e non già costitutivo, ma, non per questo, è arbitrario o privo di significato; — e, infine, le stesse contradizioni, in cui s'impiglia l'intelletto, quando vuole applicare le categorie di là dall'esperienza, non si potrebbero, da lui, ragionevolmente, considerare meri errori, perché costituiscono problemi serî, se l'intelletto vi s'impiglia, non a capriccio, ma di necessità. Tutto ciò fa presentire l'avvento di una nuova Logica, che dovrà mettere a posto queste sparse membra della verità e risolvere le contradizioni. Ma la filosofia kantiana, oltre questi elementi e questi stimoli, contiene anche il concetto della nuova Logica nella sintesi a priori, la quale è unità di necessario e contingente, di concetto e intuizione, di pensiero e rappresentazione; ed è, quindi, il concetto puro, l'universale concreto.

La sintesi a priori.

L'intima contradizione del Kant. Principio romantico ed esecuzione classicistica.

Il Kant non si avvide di ciò; e, invece di condurre fino in fondo, con animo libero da pregiudizî, il suo geniale pensiero, si lasciò vincere, anche lui, dall'astrattismo dei suoi tempi, e della sintesi a priori logica e filosofica fece la sintesi a priori, piú o meno arbitraria, delle scienze. Per tal modo, l'apriorità dell'intuizione lo condusse, non già all'arte, ma alle matematiche (Estetica trascendentale)[1]; l'apriorità dell'intelletto lo condusse, non già alla Filosofia, ma alla Fisica (intelletto astratto): donde, l'impotenza, di cui era colpita quella sintesi, innanzi ai problemi filosofici. Scoprendo la sintesi a priori, il Kant aveva messo la mano sopra un concetto profondamente romantico; ma l'esecuzione ne fu, poi, classicistica e intel-

[1] Si veda ciò che si è osservato in proposito nell'*Estetica*[3], P. II, c. 8.

lettualistica. La sintesi è la realtà palpitante che si fa e si conosce nel farsi: la filosofia kantiana l'irrigidisce, da capo, nei concetti delle scienze; ed è una filosofia, in cui il senso della vita, della fantasia, dell'individualità, della storia è assente, quasi altrettanto che nei grandi sistemi del periodo cartesiano. Chi non si accorge di quest'intimo dramma, chi non intende questa contradizione, chi, innanzi all'opera del Kant, non è preso dal bisogno o di andare innanzi o di ritrarsi indietro, non è giunto al cuore di quell'anima, al centro di quella mente. I vecchi filosofi, che condannarono il Kant come scettico e corruttore della filosofia, e si tennero bene stretti al volfianesimo o alla scolastica; e i nuovi, che lo salutarono precursore e di lui fecero gradino per tentare di salire piú in alto; sono i soli che entrarono veramente in contatto con quella filosofia; perché non ci sono, a dir vero, in questo caso, se non quelle due possibilità: l'aborrimento o l'attrattiva, l'odio o l'amore. Nel mezzo di una battaglia, o si fugge o si combatte: sedersi tranquillo e trovarcisi a bell'agio è atteggiamento da inconsapevole e da folle. Certo, meglio combattere che fuggire; ma meglio fuggire che sedere ozioso. Chi fugge, salva almeno la propria pelle, ossia, fuori di metafora, salva la vecchia filosofia, che pure è qualcosa: l'ozioso perde, insieme, la vita e la gloria, la vecchia filosofia e la nuova.

Progresso sul Kant: Fichte, Schelling, Hegel.

La nuova filosofia fu quella dei tre grandi postkantiani, il Fichte, lo Schelling e l'Hegel; nel primo dei quali, cancellata ogni traccia della cosa in sé, domina il concetto dell'Io, ossia dello Spirito, che crea il mondo mediante l'immaginazione trascendentale e lo ricrea nel pensiero; nel secondo, è il concetto dell'Assoluto, unità di soggetto e oggetto, che ha per organo l'intuizione intellettuale; nel terzo, è questo concetto stesso, che ha per organo sé medesimo, e, cioè, la logicità. Tutti e tre sono kantiani, ma

tutti e tre (e, segnatamente, gli ultimi due) non sono semplicemente kantiani. Essi adoperano elementi, che il Kant ignorava o timidamente adoperava, e, in particolare, la tradizione mistica e le nuove tendenze del pensiero estetico e storico; superano, perciò, l'epoca del Kant, l'astrattismo e l'intellettualismo, e inaugurano il secolo decimonono; si ricongiungono, idealmente, al Vico (il piccolo Vico tedesco fu l'Hamann), e lo arricchiscono dei pensieri del Kant.

La Logica dell'Hegel. Il concetto concreto o Idea.

Trascurando le particolari differenze tra questi pensatori e il processo genetico per cui si passa dall'uno all'altro, e prendendo il risultato di quel movimento speculativo nella sua forma piú matura, che è la filosofia dell'Hegel, si vede in questa (come, dopo le lunghe vicende di una rivoluzione, una nuova e ben assettata società) l'assetto della nuova dottrina intorno al concetto. L'inconsapevolezza del Kant circa le conseguenze della sintesi a priori era stata tale che egli non aveva dubitato di affermare che la Logica, fin dai tempi di Aristotele, aveva avuta forma cosí giusta e sicura da non dover fare un sol passo indietro, né poterne fare uno innanzi [1]. Ma l'Hegel ribatteva che ciò era segno piuttosto che quella scienza richiedesse una totale rielaborazione, giacché un lavorío di duemila anni doveva avere procacciato allo spirito una piú alta coscienza del proprio pensiero e della propria essenziale natura [2]. Che cosa era il concetto per l'Hegel? Non quello delle scienze empiriche, che consiste in una semplice rappresentazione generale, e, perciò, sempre in qualcosa di finito; è barbarico chiamare concetti formazioni intellettive, come « azzurro », « casa », « animale ». E neppure quello delle matematiche, che è atto di arbi-

---

[1] *Krit. d. rein. Vern.*, ed. Kirchmann, pp. 22-3.

[2] *Wiss. d. Logik*, I, p. 35: cfr. p. 19.

trio: nelle matematiche vi ha, di razionalità logica, ciò solamente che si chiama irrazionale. Questi cosí detti concetti sono prodotti dell'intelletto astratto; il concetto vero è il prodotto dell'intelletto concreto, ossia della ragione. Perciò anche, esso non ha che vedere col sapere immediato dei sentimentalisti e dei mistici, e con l'intuizione degli estetizzanti; formole, le quali esprimono l'esigenza del concetto, ma ne dànno soltanto una determinazione negativa: dicono quel che non è rispetto alle scienze empiriche, e sbagliano, poi, nel dire quel che è, nella filosofia. Del resto, le manchevolezze dell'intelletto astratto, generando il puro vuoto o la cosa in sé (la quale, non che inconoscibile, come il Kant credeva, è anzi la cosa piú nota, l'astrazione da ogni cosa e dal pensiero stesso), preparano l'ambiente ai fantasmi e ai capricci del misticismo e dell'intuizionismo. Il concetto vero è idea, e l'idea è l'assoluta unità del concetto e della sua oggettività. Definizione, che è sembrata ora cervellotica, ora oscurissima; eppure, non offre altro che l'elaborazione, in forma piú rigorosa, della sintesi a priori kantiana; cosicché, si potrebbero, senz'altro, considerare questi due termini come equivalenti: la sintesi a priori logica è l'Idea; e l'Idea è la sintesi a priori logica. Se l'Hegel non è stato inteso, ciò dipende dal fatto che il Kant stesso non è stato inteso; e coloro che asseriscono d'intendere ciò che il Kant volesse dire, ma non già quel che volesse dire l'Hegel, s'illudono; giacché il Kant e l'Hegel dicono lo stesso, quantunque il secondo con maggiore consapevolezza e chiarezza, ossia meglio [1].

Identità dell'Idea hegeliana con la sintesi a priori kantiana.

[1] Kuno Fischer, nella sua *Logica*, esponendo il pensiero dell'Hegel, distingue limpidamente i concetti empirici dai concetti puri, e nota che quelli puri o filosofici sono, nello spirito, fondamento e presupposto degli altri. Giacché, questi altri, gli empirici, « si formano dalle

L'Idea e le antinomie. La dialettica.

L'idea, l'universale concreto, il concetto puro si ribella alle partizioni meccaniche, che si adoperano pei concetti empirici; perché ha la sua propria partizione, il suo proprio e intimo ritmo, pel quale si divide e si unifica, e si unifica dividendosi e si divide unificandosi. Il concetto pensa la realtà, che non è immobile ma in moto, non essere astratto ma divenire; e, perciò, in esso, le distinzioni si generano l'una dall'altra, e le opposizioni si conciliano. L'Hegel, non solamente dà il significato vero alla sintesi a priori kantiana, riconoscendola come concetto concreto, ma ricolloca, nel grembo di essa, le antinomie: la contradizione non è effetto del pensiero limitato innanzi alla non contradittoria realtà, che il pensiero sarebbe incapace di raggiungere; ma è il carattere della realtà stessa, che si contradice in sé medesima, ed è opposizione, *coincidentia oppositorum*, sintesi degli opposti, dialettica. Una nuova dottrina degli opposti, e i lineamenti di una nuova dottrina della distinzione, accompagna la nuova dottrina del concetto puro. In questa filosofia, si riassume, veramente, tutta la storia precedente del pensiero. Il concetto di So-

---

rappresentazioni singole o intuizioni, col riunire i caratteri omogenei e separarli dagli eterogenei;..... e cosí sorgono le rappresentazioni generali, i concetti di classe »: empirici, perché d'origine empirica, e rappresentativi, perché rappresentano intere classi di oggetti singoli, rappresentazioni generalizzate. Ma, in fondo a ciascuno di essi, si trovano giudizî o sintesi, che contengono elementi non empirici e non rappresentabili, elementi a priori e soltanto pensabili. Sono questi i veri concetti, i primi pensieri nell'ordine ideale, senza i quali nulla si può pensare (*Logik* [2], I, sez. I, § 3). La differenza tra questi concetti puri o categorie, e quelli empirici, è, non di quantità, ma di qualità: i concetti puri non sono i più generali, le classi generalissime; non rappresentano fenomeni, ma connessioni e relazioni; possono paragonarsi ai segni (+, —, ×, :, $\sqrt{\ }$, ecc.) delle operazioni aritmetiche; e non si ottengono per astrazione, ché, anzi, per loro mezzo, si compiono le astrazioni tutte (l. c., §§ 5-6).

crate ha acquistato la realtà dell'idea di Platone, la concretezza del sinolo aristotelico, l'unità-opposizione del Cusano e del Bruno, la conciliazione vichiana di filosofia e filologia, l'unità-distinzione della sintesi kantiana e la pieghevolezza estetica dell'intuizione intellettuale schellinghiana.

Le lacune e gli errori della Logica hegeliana. Conseguenze di essi.

Tuttavia, la storia del pensiero non si arresta nell'Hegel; nell'Hegel stesso si scorgono i punti, cui si doveva attaccare la storia seguente: le lacune, che egli lasciò, e gli errori, nei quali cadde. L'errore fondamentale fu l'abuso del metodo dialettico, il quale, sorto per risolvere filosoficamente il problema degli opposti, fu, dall'Hegel, esteso ai concetti distinti, essendo la stessa sintesi kantiana interpetrata da lui come nient'altro che unità di opposti. Da ciò, l'impossibilità in cui egli si trovò, di riconoscere il giusto ufficio e valore alle forme alogiche dello spirito, come l'arte, e ateoretiche, come le scienze naturali e matematiche; e al pensiero logico medesimo, il quale, violando le leggi della sintesi, finí col sovrapporsi alla storia e alle scienze naturali, procurando di risolverle in sé col dialettizzarle come filosofia della storia e filosofia della natura; donde, il filosofismo o panlogismo, caratteristico del sistema. Questo errore fu aiutato dalla poco chiara coscienza, che ebbe l'Hegel, circa l'indole delle scienze empiriche; le quali, per lui come pel Kant, restarono s c i e n z e, e, cioè, conoscenze di verità, sebbene conoscenze imperfette; e, perciò, costituivano, anche per lui, il materiale, o il primo passo, della filosofia. Vero è che egli ebbe anche, sul proposito, altri pensieri, piú acuti e fecondi; e, in una folla di osservazioni incidentali, mise in rilievo il carattere di arbitrarietà (*Willkürlichkeit*), di cui quelle formazioni sono affette; che è quanto dire il loro carattere pratico e ateoretico. Ma, invece di rispettare questo carattere, concluse pel superamento di esso, mediante una

trasformazione filosofica di quelle scienze, che non era già soltanto la loro morte, in quanto pretese filosofie (conclusione verissima), sí bene la loro elevazione a particolari filosofie mediante un miscuglio di concetti empirici e di concetti puri, d'intelletto astratto e di ragione. L'erronea tendenza trovò alimento, ed ebbe forma concreta, nell'idea di una Filosofia della natura, che lo Schelling aveva attinto, in parte, al Kant stesso e, in parte, ricavato dal suo, dapprima latente e poi manifesto, teosofismo. A questo modo, il sistema dell'Hegel si tripartí in una Logica-Metafisica, in una Filosofia della natura e in una Filosofia dello spirito: quando avrebbe dovuto, invece, unificare Logica e Filosofia dello spirito, ed espellere la Filosofia della natura. Il panlogismo o filosofismo, per la sua interna dialettica, si convertí, già presso l'Hegel stesso, e piú ancora presso gli scolari di lui, nel mitologismo; e dal sistema dell'Idea e dell'immanenza assoluta risorse, a causa delle imperfezioni che conteneva, il teismo e la trascendenza (destra hegeliana) [1].

Contemporanei dell'Hegel: Herbart, Schleiermacher, e altri.

Sarebbe vano cercare la correzione dell'Hegel presso i pensatori contemporanei, tutti a lui, sebbene variamente, impari. Nessuno di essi era giunto, attraverso il Kant, all'altezza, cui giunse l'Hegel; e, permanendo in un piano inferiore, potevano, sí, disconoscerlo e vituperarlo, ma non mai collaborare con lui, e oltre di lui, al progresso della verità. L'Herbart giudicava contraditorî i concetti, ai quali mettono capo le scienze particolari, ma pretendeva superare la contradizione con un'elaborazione di concetti (*Bearbeitung der Begriffe*), condotta col metodo stesso della vecchia Logica, ossia con la Logica delle scienze empiriche. Lo Schleiermacher rinunciava a raggiungere

[1] Per la critica, qui sommariamente accennata, si veda il mio saggio sull'Hegel.

l'unità dello speculativo e dell'empirico, dell'Etica e della Fisica, l'attuazione della pura idea del sapere; e sostituiva a quell'ideale, per lui inconseguibile, la critica, forma della sapienza mondana, ossia della filosofia (*Weltweisheit*), che apriva l'adito alla teologia e al sentimento religioso [1]. Lo Schopenhauer accettava la distinzione tra concetto e idea, il primo astratto e artificioso, la seconda concreta e reale; ma dell'idea (che egli chiamava idea platonica) aveva cosí scarsa intelligenza da confonderla col concetto di specie naturale [2]; ossia, per l'appunto, con uno dei piú artificiosi e arbitrarî concetti empirici. Perfino lo Schelling, che, giovane, aveva precorso l'Hegel e collaborato con lui, non soltanto non migliorò, nella sua seconda filosofia, la sua Logica dell'intuizione, ma abbandonò anche questa forma embrionale del concetto concreto, per darsi tutto in preda alla volontà e all'irrazionalità. L'antico avversario del Jacobi combinò malamente, nella sua filosofia positiva, l'alogismo di Jacobi, l'idea hegeliana dello svolgimento e il mitologismo; come, nella metafisica, preluse alla cieca volontà dello Schopenhauer [3].

---

[1] *Dialektik*, ed. Halpern, pp. 203-245.

[2] *Werke*, ed. Grisebach, II, c. 39.

[3] Il movimento del pensiero italiano, nei primi decennî del secolo decimonono, fu piuttosto progresso di cultura filosofica nazionale che fattore nella storia generale della filosofia. Per quest'ultimo rispetto, la parte dell'Italia era, per allora, terminata; sebbene non fosse terminata nel secolo decimosettimo, col Campanella e col Galilei (come gli storici stranieri, e i loro ripetitori italiani, credono); ma, splendidamente, nella prima metà del secolo decimottavo, col Vico, ultimo rappresentante del Rinascimento, e primo del Romanticismo. L'efficacia della filosofia germanica si andò manifestando in Italia nel secolo decimonono, dapprima quasi soltanto attraverso la letteratura francese, e, poi, in modo diretto. Essa si può studiare nei tre principali pensatori della prima metà del secolo, il Galluppi, il Rosmini e il Gio-

Positivismo e psicologismo posteriori.

I tempi, che seguirono in Germania e in tutta Europa, furono di scarsa filosofia. Si riebbe un naturalismo ed empirismo, giustificato, in parte, dagli abusi della dialettica, i quali erano apparsi, talvolta, negli scolari dell'Hegel, a dirittura pazzeschi; ma, a ogni modo, poverissimo di pensiero e inadeguato alla storia precedente. All'empirismo si collega la nefasta *Logica* dello Stuart Mill, uno di quei libri che non fanno onore all'intelletto umano. Quel men che mediocre raziocinatore non riuscí a dare neppure una Logica delle scienze naturali; e s'avvolse in contradizioni e tautologie, parlando, p. e., dell'esperienza, che critica sé stessa e pone da sé i proprî limiti, e del principio di causalità, che è legge la quale afferma esser legge che vi sia una legge. Meno ancora egli ebbe sentore di ciò che sia filosofare, sostenendo che, per fare progredire le scienze morali e filosofiche, convenga applicare loro il metodo delle scienze fisiche. Niente di piu puerile del suo nominalismo, che mette la logicità nel linguaggio, e pretende, poi, che il linguaggio debba essere riformato logicamente. La scienza logica andò perduta del tutto nell'evoluzionismo

---

berti: il primo dei quali, movendo dalla scuola scozzese e combattendo il Kant, ne assorbí non pochi elementi; il secondo, anche sotto specie polemica e nell'involucro cattolico, si può dire il Kant italiano; e il terzo, sempre con scarsa consapevolezza storica, assunse la posizione stessa dello Schelling e dell'Hegel. Avere raggiunto (tra il 1850 e il 1860) tale consapevolezza storica è il merito di Bertrando Spaventa (si veda, in particolare, il libro di lui: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea,* nuova ediz. a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1908), il quale rappresentò in Italia l'hegelismo, in forma assai cauta e critica. Ma un vero superamento dell'hegelismo non si ebbe né per opera degli scolari né per quella degli avversarî; e qualche pensiero originale comparve soltanto presso filosofi non di professione, in particolare nell'Estetica, con Francesco de Sanctis (cfr. *Estetica* [3], P. II, c. 15).

o fisiologismo dello Spencer, e nello psicologismo, che ebbe, e ha ancora, molti seguaci, in Germania, in Francia e in Inghilterra non meno che in Italia. Come si dovesse trovare, in questo ambiente, la Logica della filosofia, si può desumere dal fatto che vi si è trovata male anche quella della matematica; non essendo mancati coloro, che abbiano osato concepire una psicologia dell'aritmetica. Contro lo psicologismo (di cui il Kant già notava i pericoli per la vecchia Logica [1]), era salutare, perfino, il risveglio della Logica aristotelica, anzi di quella scolastica, nella quale, sotto forme improprie, pur viveva l'idea dell'universale, scoperta dai filosofi greci.

Eclettici. — Lotze.

Altri pensatori non hanno abbandonato ogni contatto con la classica filosofia tedesca; ma, innanzi ai pensieri del Kant, come innanzi a quelli dei grandi scolari di lui, sembrano fanciulli, che si provano a sollevare le armi dei Titani, e o non le smuovono nemmeno o se le lasciano cadere di mano, ferendosi con esse, ma non riuscendo a impugnarle. I pensieri dello Schelling e dell'Hegel, infatti, furono screditati, ma non toccati; e quelli del Kant, toccati, ma maltrattati. Nelle piú stimate logiche di tale indirizzo, in quella del Sigwart come in quella del Wundt, la distinzione capitale tra concetti puri e concetti rappresentativi, tra *universalia* e *generalia*, non ha rilievo alcuno. Il Sigwart è costretto a integrare la conoscenza offertagli dal procedere naturalistico e matematico, con la fede e col graduale elevamento all'idea di Dio; il Wundt, il quale non attribuisce alla filosofia un metodo che le sia proprio, diverso da quello delle altre forme del sapere, concepisce la finale escogitazione metafisica come la posizione di una perpetua ipotesi. Nella Logica del Lotze, che

---

[1] *Krit. d. rein. Vern.*, l. c.

combatté l'hegelismo e rinnovò la trascendenza e il teismo, c'è appena, quasi strisciolina luminosa, una debole traccia della filosofia idealistica. Il Lotze s'accorge ch'è impossibile formare i concetti (empirici) col cancellare semplicemente le parti varianti delle rappresentazioni e serbare le costanti, e riconosce che la formazione dei concetti presuppone il concetto: l'universale si forma con l'universale. Circolo, dal quale s'industria di uscire col porre un universale primario, non formato col metodo degli altri, ma tale che il pensiero lo ritrovi in sé medesimo. Questo universale primario non ha niente di particolare e rappresentativo; e, per mezzo di esso soltanto, è possibile combinare elementi eterogenei e differenziare gli omogenei, e formare le idee di grandezza, di piú e di meno, di uno e di molti e altrettali, con cui si costruiscono, poi, gli universali secondi delle sintesi [1].

Nuova gnoseologia delle scienze. La teoria economica del concetto scientifico.

Mentre i cultori di studî filosofici, pur manifestando qualche dubbio e insoddisfazione, si lasciavano intimidire dal naturalismo (abbagliati, come il volgo, dalle applicazioni tecniche, o dal plauso del volgo sbalorditi), si è venuto, negli ultimi decennî, accentuando un indirizzo, che a noi sembra atto a recare gran giovamento alla Logica e alla filosofia in genere, se si saprà adoperarlo al suo vero scopo. Non ha avuto centro unico di diffusione, ma è sorto, quasi contemporaneamente, in piú parti; e si è subito diffuso dappertutto, come cosa giunta a tempo giusto. Dei suoi fondatori o promotori, parecchi sono matematici, fisici e naturalisti; i quali, di certo, pel fatto stesso di avere preso a riflettere sulla loro attività, hanno cessato di essere (nonostante le loro proteste in contrario) meri specialisti, ma che pure, dal loro specialismo, attingono

[1] *Logik* [1], p. 42 sgg.

non poca forza, trovandovi una guida e un freno a non perdere di vista, nella ricerca gnoseologica, l'effettivo procedere delle costruzioni naturalistiche, che ne formano l'oggetto. La formola di tale indirizzo è il riconoscimento del carattere pratico o economico delle scienze matematiche, fisiche e naturali. L'empiriocriticismo dell'Avenarius considera la scienza come semplice descrizione delle forme dell'esperienza, e il procedimento concettuale come istrumento che altera l'esperienza pura e primitiva (la pura intuizione o la pura percezione), a scopo di semplificazione. A codeste vedute ha dato svolgimento e popolarità Ernesto Mach, il quale, studioso di meccanica, era giunto, per la sua via e per suo conto, alle medesime conclusioni. Le scienze fisiche (egli dice), non meno della zoologia e della botanica, hanno a loro unico fondamento le descrizioni dei fatti naturali, nei quali non vi sono mai casi eguali. I casi eguali sono foggiati nella imitazione schematica che facciamo della realtà; e di qui, anche, prende origine la mutua dipendenza, che appare nei caratteri dei fatti. A ciò si restringe il significato del principio di causalità, che (per evitare fantasticherie e mitologie) sarebbe opportuno sostituire col concetto di funzione. I corpi o le cose sono simboli intellettuali abbreviati di gruppi di sensazioni; simboli, cioè, i quali non hanno esistenza fuori del nostro intelletto; cartellini, come quelli che il mercante attacca sulle scatole, e che non hanno valore se non in quanto, dentro la scatola, giace una merce, che ha valore. Nello schematismo economico sta la forza, ma anche la debolezza della scienza; giacché questa, nel presentare i fatti, sacrifica sempre qualcosa della loro individuale e reale fisonomia, e non cerca altra esattezza se non quanta è richiesta dal bisogno di un determinato momento. Donde, l'incongruenza tra esperienza e scienza, le quali, svolgendosi parallelamente, possono anche ridurre, in qual-

Avenarius, Mach.

che modo, l'intervallo che le separa, ma non mai annullarlo, coincidendo tra loro [1].

Rickert.

Con diversi presupposti di cultura, sostiene idee affini il Rickert, nel libro sui *Limiti dei concetti naturalistici*. Il concetto, che è il risultato del lavoro delle scienze, non è altro se non un mezzo per un fine scientifico. Il mondo dei corpi e delle psichi è infinito nello spazio e nel tempo; e non è dato rappresentarselo in ogni singola parte, a cagione della sua varietà, non soltanto estensiva ma anche intensiva: l'intuizione è inesauribile. Il concetto naturalistico è rivolto a superare codesta infinità dell'intuizione: il che fa col determinare la propria estensione e comprensione, e col formolare l'essere suo in una serie di giudizî. Anzi, per vincere del tutto l'intuizione, le scienze naturali tendono a sostituire ai concetti di cose i concetti di relazioni, liberi da ogni elemento intuitivo; ma l'ultimo loro concetto dev'essere sempre, di necessità, concetto di cose (benché di cose *sui generis*, immutabili, indivisibili, perfettamente eguali tra loro, esprimibili in giudizî negativi); e, inoltre, esse trovano, dappertutto, limiti insuperabili nell'elemento storico o descrittivo, il quale circonda esse tutte, ed è ineliminabile. Questo procedere naturalistico si può applicare, e si applica difatto, non solamente alla scienza dei corpi, ma anche a quella delle psichi, alla psicologia e sociologia; e il Rickert opportunamente insiste nell'osservare (come già, ai suoi tempi, l'Hegel) che sono possibili scienze empiriche del cosí detto mondo spirituale; o (com'egli dice), che la parola « natura » designa, in quest'accezione, non già una realtà, ma un particolare punto di vista dal quale

[1] Si veda, tra gli altri volumi, l'*Analisi delle sensazioni*, trad. ital., Torino, Bocca, 1903.

si guarda la realtà, per raggiungere il fine della semplificazione concettuale [1].

Il Bergson e la nuova filosofia francese.

In Francia, le idee stesse, o assai simili, sono rappresentate da un gruppo di pensatori, variamente denominati filosofi della contingenza, della libertà, dell'intuizione, dell'azione. Il Bergson, che è il maggiore tra essi, considera, non diversamente dal Mach, i concetti delle scienze naturali come *symboles* ed *étiquettes*. E, oltre alle finissime applicazioni, che egli ha fatte, di questo principio all'analisi del tempo, della durata, dello spazio, del movimento, della libertà, dell'evoluzione, spetta a lui il merito grande di avere rotto le tradizioni dell'intellettualismo e astrattismo del suo paese, dando, per la prima volta, alla Francia quella viva coscienza dell'intuizione, che sempre le è mancata, e scotendo la fiducia eccessiva, che essa aveva, nelle nette distinzioni, nei concetti ben contornati, nelle classi, nelle formole, nei raziocinî filanti diritto, ma scorrenti sulla superficie della realtà [2]. Uno dei seguaci del Bergson, il Le Roy, ha preso a mostrare, con copia di esempî, che le leggi scientifiche diventano rigorose, solamente quando si mutano in convenzioni e si appoggiano a circoli viziosi. Il corso degli avvenimenti è abituale e regolare (se piace dire così), ma non già necessario. Si esalta comunemente la grande sicurezza delle previsioni astronomiche; ma, anzitutto, quella sicurezza non è sempre tale nel fatto (« *il y a des comètes qui ne reviennent pas* »), e, in ogni caso, è sempre approssimativa. La necessità rigorosa, onde le scienze naturali si dànno vanto, non è conosciuta, sí bene decretata; decretazione, che ha soltanto il fine pratico di padroneggiare i fatti singoli e di comu-

Le Roy, e altri.

[1] *Grenzen d. naturwissensch. Begriffsbildung*, Freiburg i. B., 1896-1902, cc. 1-3.

[2] Si veda sopra p. 369.

nicare col prossimo (« *parler le monde* »). La legge della caduta dei gravi vale, ma solamente quando forze straniere non la turbino: a questo modo, s'intende bene che vale sempre. La conservazione dell'energia vige soltanto nei sistemi chiusi; ma i sistemi chiusi sono quelli appunto, in cui l'energia si conserva. Un corpo, abbandonato a sé stesso, persiste nello stato di riposo; ma questa legge non è se non la definizione del corpo abbandonato a sé stesso. E cosí via [1]. Il carattere convenzionale delle scienze matematiche e fisiche è gagliardamente affermato dal Poincaré, dal Milhaud e da parecchi altri; come conseguenza, anche, dell'impressione suscitata dalle teorie della geometria superiore, le quali, bene o male, hanno contribuito a svelare il carattere pratico delle matematiche, prima ritenute fondamento, o modello, di verità e di certezza.

Riattacco con le idee romantiche, e progresso su di esse.

Tutte codeste critiche, rivolte alle scienze, non suonano nuove all'orecchio di chi conosca le critiche del Jacobi, dello Schelling, del Novalis e di altri romantici, e, segnatamente, la stupenda critica che fece l'Hegel dell'intelletto astratto (cioè, empirico e matematico), la quale corre attraverso tutti i suoi libri, dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza logica*, e si arricchisce di esempî nelle osservazioni ai paragrafi della *Filosofia della natura*. Ma, se, di fronte a quella dell'Hegel, esse hanno lo svantaggio di non appoggiarsi a un forte pensiero filosofico, presentano, per altro, questa superiorità: che non accusano i caratteri, notati nelle scienze, come errori, che debbano essere corretti; ma li definiscono come caratteri fisiologici, necessarî, incensurabili, derivanti dalla funzione stessa delle scienze, la quale non è teoretica, ma pratica ed economica. È posta, per tal modo, una delle premesse, neces-

---

[1] Si vedano i suoi articoli nella *Revue de métaphys. et de morale*, voll. VII, VIII, IX.

sarie a impedire il miscuglio del metodo economico col metodo della verità, dei concetti empirici e astratti con le forme teoretiche pure; e, cioè, a rendere impossibile quell'ibridismo speculativo, che si espresse nelle filosofie della storia e della natura, e foggiò un logo astratto, che dialettizzava i concetti naturalistici e, perfino, le rappresentazioni della storia. E, con l'impedimento di quest'errore, è preparata, insieme, una piú esatta idea della relazione tra pseudoconcetti e concetti, e una migliore costituzione della Logica filosofica.

Filosofia della pura esperienza, dell'intuizione, dell'azione, ecc.; e sua insufficienza.

Ma, perché questo risultato si ottenga, è necessario che si risvegli e si rafforzi l'idea dell'universale filosofico, conforme all'elaborazione piú perfetta che essa abbia avuto nella storia del pensiero, e che è quella dell'Hegel; segno dal quale, per ora, i critici delle scienze sono assai lontani. Nei migliori di essi, il termine distinto da quello dei concetti empirici e astratti, la conoscenza della realtà non falsificata dagli scopi pratici e ritrovata sotto le etichette e i cartellini, è fornito, non già dal concetto puro, dalla realtà pensata nella sua concretezza, dalla filosofia che è storia, ma dalla pura sensazione o intuizione. L'Avenarius e il Mach si appellano, entrambi, all'esperienza pura e primitiva, e, cioè, pura di pensiero e a questo anteriore. Con genialità artistica, che manca ai due tedeschi, ma seguendo la medesima via, il Bergson ha proclamato una nuova metafisica, la quale proceda in senso opposto a quello della conoscenza simbolica e dell'esperienza generalizzatrice e astraente; e ha definito la metafisica da lui augurata, scienza « *qui prétend se passer des symboles* », e, perciò, « *science de l'expérience intégrale* ». Questa metafisica sarebbe l'inverso dell'ideale kantiano, della matematica universale, del platonismo dei concetti, e si fonderebbe sull'intuizione, solo organo dell'Assoluto: « *est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du*

fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive, qui s' installe dans le mouvement et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint l'Absolu »[1]. La conclusione è l'estetismo, e, talvolta, qualcosa di meno ancora dell'estetismo, il misticismo: l'*action*, sostituita al concetto. La critica delle scienze assume, allora, il significato di una negazione della conoscenza e della verità; donde, la protesta del Poincaré[2] contro il Le Roy, giustificata nel movente, ma inefficace, perché condotta coi presupposti della matematica e della fisica. In altri ancora, si confonde con le torbide acque del prammatismo, che è un po' di tutto, ma, sopra tutto, chiacchiera a vuoto. — Qualche altro, infine, dei pensatori, che abbiamo menzionato, il Rickert (sulle tracce del Windelband) vuole integrare la conoscenza naturalistica e astratta con quella, storica, della realtà individuale; e, poco fidente, a ragione, nella possibilità di una metafisica come « scienza sperimentale » (quale la vagheggiò, tra i primi, lo Zeller), si orienta verso una teoria generale dei valori. Ma questa, che è la forma (imperfetta, perché maculata di trascendenza), onde molti, ai giorni nostri, si vengono avvicinando a una filosofia come scienza dello spirito (del valore immanente), viene intesa, nell'indirizzo del Windelband e del Rickert, come un primato della ragion pratica, il quale sorreggerebbe la doppia serie del mondo delle scienze e di quello della storia. Progresso, senza dubbio, di fronte all'empirismo e positivismo; ma non di fronte alla Logica hegeliana del concetto puro, che chiudeva in sé l'essere e il dover essere.

La teoria dei valori.

Tale, brevemente esposto, è lo stato presente delle dottrine logiche intorno al Concetto.

---

[1] *Introduction à la Métaphysique*, in *Revue de métaphys. et de mor.*, XI. pp. 1-36.

[2] *La valeur de la science*, Parigi, 1904.

III

La teoria del giudizio individuale

La teoria del giudizio individuale, e, quindi, del pensiero storico, è stata, nel corso della storia filosofica, la meno elaborata di tutte le teorie logiche. Quando si dice che il senso storico è cosa moderna e che il secolo decimonono è il primo e grande secolo della storicità, si afferma cosa assai vera e profonda. Certamente, come la storia si è fatta sempre, e sempre si sono pronunziati giudizî individuali; cosí non sono mancati mai del tutto, nel passato, osservazioni teoriche sui giudizî storici: lo spirito, come sappiamo, è tutto lo spirito in ogni istante, e, per questo rispetto, niente è mai nuovo sotto il sole, anzi, niente è nuovo, né prima né dopo del sole[1]. Ma la storia, e, in particolare, la teoria della storia non suscitava interesse né attirava l'attenzione, non se ne sentiva l'importanza, non era oggetto di ansiose e larghe indagini, in quel grado che si è veduto nel secolo decimonono, e si vede ai tempi nostri, nei quali la coscienza dell'immanenza trionfa sempre piú; e immanenza vuol dire storia.

Trascuranza secolare della teoria circa la storia.

La trascendenza, dunque, che ha dominato piú o meno per secoli, era la cagione che faceva trascurare lo studio dell'individuale e la teoria della storia. Nella filosofia

Idee sulla storia nel mondo greco-romano.

---

[1] Si vedano le mie osservazioni circa la perpetuità della critica storica, in *Critica*, VI, pp. 383-4.

greca, i giudizî individuali o furono dispregiati, come nel platonismo; o vennero sopraffatti dai giudizî logici dell'universale, e confusi con essi, come presso Aristotele. Al quale non isfuggí, nella *Poetica* [1], il carattere della storia, che, diversamente dalla scienza (rivolta all'universale) e dalla poesia (rivolta al possibile), espone le cose accadute nella loro individualità, τὰ γενόμενα (ciò che fece e patí Alcibiade); ma, nell'*Organo*, pure distinguendo tra loro universale (τὰ καθόλου) e individuale (τὰ καθ'ἕκαστον), l'uomo e Callia [2], non tenne conto della distinzione, dividendo i giudizî in universali, particolari e indefiniti. D'altra parte, la teoria della storia non fu elevata, nell'antichità, a trattazione filosofica, come altre forme del sapere, e, specie, la filosofia, le matematiche e la poesia. Quel che ci hanno lasciato gli antichi sull'argomento si riduce a osservazioni incidentali, e a qualche scritto affatto empirico, sul modo di scrivere la storia, alla quale si solevano assegnare fini estrinseci, l'utile e l'ammaestramento della vita. Gran peso filosofico non si può dare a detti di buon senso, com'è quello di Quintiliano, che la storia si scriva *ad narrandum, non ad demostrandum*. Né valore filosofico avevano le regole dei retori; come quella di Dionigi di Alicarnasso, che la locuzione storica, senza diventare del tutto poetica, si debba tenere alquanto piú elevata del discorso comune; o di Cicerone, il quale per lo stile storico richiedeva *verba ferme poëtarum*; « forse (scrisse il Vico, rendendo profonda quella regola retorica), per mantenersi gli storici nell'antichissima loro possessione, la quale nella *Scienza nuova* si è dimostrata, che i primi istorici delle nazioni furono i primi poeti » [3]. Piú importanti sono, invece, le

---

1 *Poët.*, c. 8.

2 *Anal. pr.*, I, c. 27.

3 *Opere*, ed. Ferrari [2], IV, p. 400.

esigenze, espresse specialmente da Polibio, intorno a ciò ch'è indispensabile alla storia: oltre l'elemento di fatto, occorre (osservava Polibio) la cognizione circa la natura delle cose di cui si ritraggono le vicende, dell'arte militare per le cose militari, della politica per le cose politiche: la storia si fa, non già sui libri, al modo dei compilatori e dei letterati, ma sui documenti originali, visitando i luoghi nei quali si è svolta e penetrandola con l'esperienza e col pensiero [1].

La teoria della storia nella filosofia medievale e moderna.

Nelle scuole, il carattere astrattistico e antistorico della Logica aristotelica ebbe efficacia dannosa, alleandosi, per altro, assai bene col persistente trascendentismo. Certamente, a quel modo che, nel Medio Evo, si ebbero accenni di riflessioni sulla storia [2], cosí non si poté non fare la distinzione tra ciò che era noto *logice* e ciò che era noto *historice*; o, come poi formolò la distinzione il Leibniz, tra le *propositions de raison* e le *propositions de fait*. Ma queste seconde furono sempre guardate con occhio di compassione, quasi sorta di verità inferiore e malcerta. L'ideale della scienza esatta sarebbe stato di assorbire le verità di fatto in quelle di ragione, e risolverle tutte in una filosofia, o, meglio, in una matematica universale. Né, ad accrescere loro credito, giovarono gli empiristi; i quali, certamente, dettero rilievo ai fatti (e, di qui, la polemica degli antiaristotelici e il sorgere del nuovo organo dell'osservazione e dell'induzione); ma, indebolendo la coscienza dell'universale concreto, indebolirono, insieme, quella dell'individuale concreto, e, perciò, presentarono quest'ultimo nella forma mutilata delle specie e dei generi, dei tipi e delle classi. Il

---

[1] Si veda (in particolare, per Polibio) E. Pais, *Della storiografia e della filosofia della storia presso i greci*, Livorno, 1889.

[2] A. Sammarco, *Accenni di critica storica nei cronisti dei secoli IX-XII*, S. Maria Capua Vetere, 1907.

Bacone, se non altro, aveva assegnato alla storia un posto nella sua classificazione del sapere, divisa, com'è noto, secondo le tre facoltà (memoria, immaginazione e ragione), in Storia, Poesia e Filosofia; e aveva passato in rassegna le due grandi classi della storia, la naturale e la civile (la prima delle quali era o narrativa o induttiva, e la seconda si suddivideva piú variamente); anzi, egli aveva disegnato, perfino, generi di storia, di cui c'era il desiderio, ma non si avevano ancora esemplari cospicui, come la storia letteraria [1]. L'Hobbes, invece, distinte le due specie di cognizione, l'una di ragionamento e l'altra di fatto, « *altera facti, et est cognitio propria testium, cuius conscriptio est historia* », e suddivisa questa in naturale e civile, « *neutra* (soggiungeva, ossia né la naturale né la civile) *pertinet ad institutum nostrum* », che concerneva soltanto la *cognitio consequentiarum*, e, cioè, la scienza o filosofia [2]. Il Locke non è meno antistorico del Cartesio e dello Spinoza; e, perfino il Leibniz, che fu erudito grandissimo, non riconobbe, al lavoro dello storico, autonomia, e continuò a considerarlo come rivolto a fini utilitarî e morali.

Trattatisti di arte storica nel Cinquecento.

Le riflessioni sulla storia, suggerite piuttosto dai bisogni professionali degli storici che non da bisogno sistematico e profondamente filosofico, continuarono per la loro strada, quasi disgiunte dalla filosofia del tempo. Dal Rinascimento in poi, si moltiplicarono i trattati dell'arte storica, per opera del Robortelli, dell'Atanagi, del Riccoboni, del Foglietta, del Beni, del Mascardi, e di molti altri, anche non italiani; ma le loro discussioni si aggiravano, di solito, sull'elocuzione, sull'uso delle concioni e delle digressioni, sugli argomenti degni di storia, e simili. Fra codesti trattatisti, si fa notare (anche qui, come nella storia

[1] *De dign. et augm.*, l. II, cc. 1-2.

[2] *De homine*, c. 9.

della Poetica e della Rettorica) Francesco Patrizio o Patrizzi (1560), per idee ora acute, ora incoerenti e stravaganti. Giustamente, superando uno dei pregiudizî dell'empirismo, egli voleva che il concetto della storicità non venisse limitato alle sole imprese militari e ai negoziati politici, e si estendesse a tutti i fatti umani; e, con analogo superamento di vedute empiriche, poneva la rappresentazione storica non già nelle sole parole, ma nel dipingere e nello scolpire (i tempi nostri, cosí fecondi di storie illustrate graficamente, debbono dargli qualche ragione), e non accettava limiti cronologici: si soffermava, inoltre, sul modo di accertare la verità storica e sul grado di credibilità delle testimonianze. Ma usciva in bizzarrie, allorché ammetteva una storia del futuro, recandone in prova i profeti; e, in incoerenze, col negare, e affermare insieme, il fine morale della storia [1].

Trattatisti di metodica.

All'empirismo, di solito rettorico, dei trattatisti si venne accompagnando un'altra forma di empirismo, in verità piú importante, quello metodologico, circa i canoni e le avvertenze da tenere presenti nelle ricerche storiche. Qualche accenno ai doveri dello storico era in un luogo di Cicerone, da tutti ripetuto e comentato; ma la trattazione di mano in mano venne acquistando ampiezza, come si vede, in ispecie, nell'opera del Vossio: *Ars historica sive de historia et historiæ natura, historiæque scribendæ præceptis comentatio* (1623). Risale a questo libro la denominazione « Istorica », formata sull'analogia di Logica, Poetica, Rettorica, ecc., e imposta alla teoria o Logica della storia; denominazione, che, nel secolo passato, cercarono di rimettere in onore il Gervinus (1837) e il Droysen (1858). Maggiore svolgimento ebbe la trattazione metodologica

[1] E. Maffei, *I trattati dell'arte storica del Rinascimento fino al secolo XVII*, Napoli, 1897.

della ricerca storica nei manuali scolastici di Logica del Sei e Settecento, come nella *Logica seu ars ratiocinandi* del Leclerc (1692) [1]. Con questi canoni, sorti nel campo dei ricercatori e critici storici, non sarebbe inopportuno paragonare quelli, che si andarono adunando nella letteratura giuridica, circa il modo di vagliare e pesare le testimonianze. L'indirizzo metodologico ha, anch'esso, progredito assai ai tempi nostri, nei manuali come quelli del Droysen, del Bernheim, dei Langlois-Seignobos; ma la tendenza generale di queste opere (come appare anche dal loro organamento in euristica, critica, comprensione ed esposizione) resta, e deve restare, affatto empirica.

La teoria della storia e G. B. Vico.

Il primo filosofo, che desse alla Storia importanza pari alla Filosofia, fu il Vico, con la già menzionata unione di filosofia e filologia, di vero e certo; e con l'esempio, da lui offerto, di un sistema filosofico, che è, insieme, una storia del genere umano: « una storia ideale eterna, sulla quale corrono nel tempo le storie delle nazioni ». Perciò (non meno che per la sua forte coscienza del carattere differenziale tra il concetto metafisico e l'astrazione matematica), il Vico fu anticartesiano; e sta tra i due secoli, il decimosettimo e il decimottavo, quale oppositore del passato e dell'avvenire, o del prossimo passato e del prossimo avvenire. Anzi, nel Vico, c'è perfino traccia di quel vizio che nasce da una troppo ruvida identificazione di filosofia e storia, le quali costituiscono, sí, identità, ma identità che è sintesi, e, perciò, insieme, distinzione; onde, allorché di questo non si tiene conto, la sostanziale verità affermata si disquilibra nel filosofismo e nel mitologismo. Le epoche reali del Vico sono troppo filosofiche e hanno qualcosa di sforzato; le epoche ideali, troppo sto-

---

[1] G. Gentile, *Contribution à l'histoire de la méthode historique,* nella *Revue de synthèse historique*, V, pp. 129-152.

riche, e hanno qualcosa di esuberante e di contingente; le prime non sono esenti da arbitrî filosofistici; le seconde si convertono, talvolta, in una mitologia (sebbene pregna di profondi sensi). Per questa ragione, a lui si è potuto dare ora lode ora censura per avere inventato la Filosofia della storia; c'è, infatti, qua e là, in lui, qualche accenno di filosofia della storia *sensu deteriori*, ma c'è, in prima linea, il grande filosofo e il grande storico.

L'antistoricismo del secolo decimottavo, e il Kant.

Il secolo decimottavo, come non conobbe propriamente il concetto della filosofia, cosí non conobbe quello della storia; il suo antistoricismo è diventato proverbiale. E si ebbero, allora, celebri manifestazioni teoriche di scetticismo storico, di negazioni della storia, la quale, come già a Sesto Empirico, parve cosa senz'arte e senza metodo (ἄτεχνον... καὶ ἐκ τῆς ἀμεθόδου ὕλης τυγχάνουσαν). Una delle ultime manifestazioni di questa fatta è il libro dell'italiano Melchiorre Delfico: *Pensieri sull'Istoria e sull'incertezza ed inutilità della medesima* (1808). Ma tutti gli spiriti ne furono allora presi; perfino Emanuele Kant, la cui vasta cultura ebbe, veramente, due lacune: quella artistica e quella storica; e, se poi dall'elaborazione del sistema fu tratto, per necessità logica, a meditare sull'arte o, piuttosto, sulla bellezza, non rivolse mai seria attenzione al problema della storia.

Riposto valore storico della sintesi a priori.

Eppure, il Kant è il vero, per quanto inconsapevole, creatore della nuova Logica della storia; e a lui spetta il merito non solamente di avere fatto valere l'importanza del giudizio storico, ma anche di avere data, nella sintesi a priori, la formola dell'identità tra filosofia e storia. La rivoluzione logica, compiuta dal Kant, consiste in ciò: che egli si avvede e proclama, che conoscere non è pensare astrattamente il concetto, ma è pensare il concetto nell'intuizione; e che, perciò, pensare è giudicare. La teoria del giudizio prende il posto di quella del concetto;

ed è, veramente, la teoria del concetto in quanto si viene facendo concreto. Che cosa importa che egli non si accorgesse di tutto questo, e, invece di riferire la sintesi a priori logica alla storia, la riferisse alle scienze, costituendo un organo, non già della storia, ma delle scienze; e, invece di esaurire, nella sintesi a priori, la conoscenza, lasciasse fuori di questa la conoscenza vera come ideale inappagabile, o teoreticamente inappagabile? Che cosa importa che, innanzi al problema del giudizio esistenziale, se la cavasse come Gaunilone; e sottraesse l'esistenza al pensiero, togliendole carattere di predicato e di concetto e facendone una posizione o un'imposizione *ab extra*? Che cosa importa che la sua filosofia sia priva di svolgimenti storici, e manchevole, perfino, nella conoscenza della storia della filosofia; e che, nelle parti da lui eseguite del cosí detto sistema (p. e., nella dottrina della virtú e del diritto), regni la piú squallida folla di astrazioni e di determinazioni antistoriche? Che cosa importa che si ritrovi, in ogni pagina dei suoi libri, l'uomo del Settecento, e che egli fosse chiuso a ogni simpatia per le tendenze degli Hamann e degli Herder? Resta sempre che la sintesi a priori portava in sé anche ciò, che il suo scopritore ignorava o negava.

La teoria della storia nell'Hegel.

Per meglio dire, tutti quegli sconoscimenti e lacune importano, sí, ma perché dettero il nuovo problema ai prosecutori del Kant, e generarono, in virtú della contrarietà, la filosofia dello Schelling e quella, storica, dell'Hegel. Neppure nell'Hegel si trova elaborata la dottrina del giudizio individuale, né è esplicitamente riconosciuta l'identità di questo col concetto. Ma, con l'Hegel, non soltanto ci troviamo in pieno ambiente storico (basti ricordare le storie, date da lui, dell'arte, della religione, della filosofia e dello svolgimento generale del genere umano, che sono ancora quanto di piú profondo, e di piú succoso si sia scritto in fatto di storia); ma queste dilu-

cidazioni storiche sono tutte congiunte al pensiero fondamentale della sua Logica: il concetto è immanente, ed esso si divide in sé nel giudizio, la cui formola generale è che l'individuale È l'universale, il soggetto È il predicato: ogni giudizio è giudizio dell'universale, e l'universale è dialettica di opposti. Perciò anche, si trova, nelle opere dell'Hegel, una metodica storica, sopravanzante di gran lunga tutte le precedenti e, anche (salvo in pochi punti), le posteriori. Egli sostenne, con molto vigore, la necessità dell'elemento interpetrativo e razionale nella storia; e a coloro i quali chiedevano che uno storico fosse disinteressato a mo' di magistrato che giudichi un processo, rispondeva che, come il magistrato ha pure il suo interesse, quello pel diritto, cosí un interesse ha anche lo storico, quello per la verità [1].

G. di Humboldt.

Il difetto dell'Hegel, rispetto alla storia (come già quello del Vico, ma in proporzioni maggiori), fu l'errore filosofistico, che lo condusse al disegno di una filosofia della storia, sorgente di sopra alla storia propriamente detta: strana duplicazione, di cui si sono già addotti, insieme coi motivi filosofici, le escusanti psicologiche [2]. All'Hegel alludeva certamente, e intendeva, per questa parte, fare opposizione Guglielmo di Humboldt, nel suo discorso intorno all'ufficio dello storico (1820); nel quale il procedere dello scrittore di storia veniva ravvicinato a quello dell'artista. Come al poeta, cosí allo storico (diceva l'Humboldt) fa d'uopo la fantasia; intendiamo, non già la fantasia libera, ma il dono della ricostruzione e del collegamento. Come l'arte, la storia cerca la vera forma degli avvenimenti, quella pura e concreta dei fatti reali; ma, laddove l'arte tocca appena le fuggevoli manifestazioni del

[1] *Encycl.*, § 549; e si veda tutta l'introduzione della *Phil. d. Gesch.*
[2] Si veda sopra P. III, c. 3.

reale per sollevarsi sopra ogni realtà, la storia si attacca a quelle manifestazioni e in esse si profonda tutta. Le idee, che lo storico elabora, non sono da lui introdotte nella storia, ma scoperte nella realtà stessa, della quale quelle costituiscono l'essenza: risultano dalla pienezza degli avvenimenti, non già da un'aggiunta estrinseca, come nella cosí detta storia filosofica o teologica (Filosofia della storia). Di certo, la storia universale non è intelligibile senza un ordine del mondo (*eine Weltregierung*); ma lo storico non possiede nessun organo, che lo abiliti a indagare direttamente questo disegno, e, ogni sforzo ch'egli tenti per coglierlo, lo fa cadere nel vuoto e arbitrario teleologismo. Egli deve, invece, andarlo desumendo dai fatti, indagati nella loro individualità; giacché il fine della storia non può essere se non l'attuazione dell'idea, che l'umanità deve rappresentare per tutti i lati e in tutti i varî modi nei quali la forma finita si può mai congiungere con l'idea: il corso degli avvenimenti si potrà interrompere, solamente quando idea e forma non sieno piú in grado di compenetrarsi [1]. Era una protesta giustificata, non già contro la fondamentale dottrina dell'Hegel, sí bene contro una particolare aberrazione di questa: ma protesta inferiore, per determinatezza di concetti, alla filosofia, cui si contrapponeva. Anche nella sana tendenza della dottrina hegeliana, le idee non debbono essere introdotte, ma scoperte nella storia; e, se sembrava, talvolta, che la Filosofia della storia le introducesse da fuori, ciò accadeva perché, in quel caso, non si operava con vere idee e non si rispettava la concretezza del fatto.

F. Brentano. La teoria del giudizio individuale non è progredita nelle Logiche del secolo decimonono, se non per qualche

[1] *Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers* (negli *Atti* dell'Accad. di Berlino, 1822, e ristamp. in *WW.*).

opportuna dilucidazione, che è stata data dal Brentano e dalla scuola di lui, circa il carattere di esistenzialità del giudizio. Il Brentano, che è antikantiano e considera il periodo iniziato dal Kant come quello di una nuova decadenza filosofica, ha, nonostante le sue simpatie pel medievale scolasticismo e pel moderno psicologismo, troppo acume filosofico da permanere nell'uno o perdersi nell'altro. Cosicché, la tripartizione delle forme dello spirito, da lui sostenuta [1], sotto le estrinseche apparenze di rinnovato cartesianismo, reca le tracce degli aborriti criticismo, romanticismo e idealismo. La prima forma, la pura rappresentazione, risponde al momento estetico; la seconda, il giudizio, forma logica primitiva, risponde alla sintesi a priori kantiana; e l'amore e odio, che è la terza forma, in cui si risolvono la volontà e il sentimento, non è senza precedenti negli stessi postkantiani. A ragione, egli critica le varie teorie, piú o meno meccaniche, che trattano il giudizio come connessione di rappresentazioni o sussunzione di concetti; e propugna, contro le teorie allogenetiche, la teoria idiogenetica. Ma, quando cerca di provare che il giudizio « A è » non si può scomporre in « A » ed « è » (cioè, in A ed esistente), perché il concetto di esistente è ricavato dal giudizio e non lo precede, egli va oltre il segno; giacché il concetto di esistenza non precede, di certo, ma non segue neppure il giudizio: è contemporaneo, e, cioè, esiste soltanto nel giudizio, come la categoria nella sintesi a priori. E va oltre il segno, quando dell'esistenzialità fa il carattere del giudizio, laddove l'esistenzialità è solamente una delle categorie; e, perciò, se è indispensabile a costituire il giudizio, non è sufficiente per nessun giudizio, richiedendosi, per ciascun giudizio, l'universale interamente determinato, come essenza e come esistenza. Ciò,

[1] F. Brentano, *Psychologie*, Lipsia, 1874.

del resto, si scorge aperto nelle teorie della scuola, che finiscono con lo stabilire un doppio grado o una doppia forma di giudizio, foggiando una dualità insostenibile [1]. A ogni modo, nelle ricerche del Brentano e dei suoi seguaci, si afferma l'esigenza di una completa dottrina del giudizio, e delle sue relazioni (che, secondo noi, sono d'identità) con la dottrina del concetto. Per un altro verso, e, cioè, con l'indagare l'elemento universale o valutativo, esprimono la stessa esigenza le già menzionate teorie dei valori e dei giudizî di valore; quantunque nessuna di esse richiamandosi alla tradizione kantiano-hegeliana, scorga che i valori sono immanenti nei fatti singoli, e che i giudizî di valore sono, perciò, in quanto giudizî, gli stessi giudizî individuali.

Le controversie circa la natura della storia.

Alla costituzione di una teoria dei giudizî individuali possono recare aiuto le indagini intorno al carattere della storia, che non mai hanno avuto tanto favore come nell'ultimo decennio del secolo decimonono. Lo stimolo a queste indagini si deve al naturalismo o positivismo, il quale, avendo tentato di violare e storcere la storia, elevandola (come si disse, e doveva sonare ironia) a scienza, e, cioè, a scienza naturalistica, fece sorgere il problema: « se la storia sia o no scienza (naturale) ». Le risposte, che ebbe tale problema, furono due: 1) che la storia sia scienza *sui generis* (non naturale); 2) che essa sia, non già scienza, ma arte, particolare forma di arte, la rappresentazione del reale.

Rickert; Xénopol. La storia come scienza dell'individuale.

Di queste due risposte, la prima si trova nell'opera, di sopra citata, del Rickert (1896-1902), e in quella, quasi contemporanea, dello Xénopol (1899) [2]: l'opera del Rickert,

---

[1] F. Hildebrand, *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüssen*, Vienna, 1891.

[2] *Les principes fondamentaux de l'histoire*, Parigi, 1899, 2ª ed. col titolo: *La théorie de l'histoire*, ivi, 1908.

proveniente da un filosofo di professione, seguace del Windelband; l'altra, da uno storico intelligente, sebbene filosofo alquanto impreparato. Il Rickert, dopo avere esaminato il procedere naturalistico e mostrato com'esso trovi un limite nell'individualità, esamina, poi, il procedere della storia, la quale s'impadronisce del dominio, cui il naturalismo è costretto a rinunziare. Lo Xénopol sostiene la medesima distinzione, come quella di una doppia serie di scienze, storiche e teoriche, dei *phénomènes successifs* e dei *phénomènes de répétition*. All'uno e all'altro (oltre il merito di avere ravvivato, contro il naturalismo, la coscienza dell'individualità), spetta quello di avere inteso che la storicità si estende ben oltre il campo, che d'ordinario le si assegna, e abbraccia ogni manifestazione del reale. Senonché, fenomeni soltanto successivi o soltanto di ripetizione non esistono e non sono concepibili; né è vero che le scienze dei primi si fermino alle differenze dei fatti, trascurando le identità; perché, come mai si farebbe la storia dei fatti politici, se non si tenesse conto della costante natura politica di quei fatti; o della poesia, senza tenere conto della costante natura poetica di tutte le manifestazioni storiche di essa; o delle specie zoologiche, senza tenere conto della costante natura dell'organismo e della vita? La distinzione, dunque, cosí com'è formolata dallo Xénopol, è poco elaborata, per non dire rozza. Dal canto suo, il Rickert cade in un errore simile, perché non rispetta quell'elemento intuitivo e individuale, che aveva, dapprima, ammesso. Da ciò, le non lievi contradizioni, in cui, nella seconda parte del suo libro, si va avvolgendo; onde, dopo avere definito il concetto come proprio del procedere naturalistico, pretende trovare, alfine, una specie di concetto anche nel procedere, che aveva distinto e opposto al primo, della storia: un concetto storico, il quale si otterrebbe col ritagliare, nell'infinità estensiva e intensiva dei fatti, al-

cuni gruppi, messi in relazione con criterî pratici d'importanza e di valore. È vero (egli scrive) che il concetto è stato da noi definito come qualcosa di contenuto universale; ma, per l'appunto, noi vogliamo, ora, superare questa unilateralità, e, perciò, nell'interesse logico, è giustificato chiamare concetti anche i pensieri, che esprimono l'essenza storica della realtà [1]. Peggio ancora, allorché si prova a spiegare l'incancellabile elemento intuitivo ed estetico della narrazione storica; e, reputando l'arte priva di verità e buona soltanto a suscitare non si sa quali effetti artistici (edonistici?), accoglie quell'elemento come un mezzo, il quale dia vivezza alla narrazione ed ecciti la fantasia [2]. Conseguenza di codesta inintelligenza della funzione estetica è anche la faticosa e vana costruzione, che il Rickert è costretto a fare, per determinare a quali personaggi e fatti sia da attribuire un oggettivo valore storico.

La storia come arte.

La seconda risposta, che la storia sia arte (e, cioè, una forma speciale di arte, la quale si distacca dalla restante, perché rappresenta non già il possibile, ma il reale), evita le sopradette difficoltà. Essa distingue nettamente tra scienze naturali e storia; spiega l'ineliminabilità e la funzione dell'elemento intuitivo nella storia; e non si perde nella vana ricerca del criterio distintivo tra fatti storici e fatti non storici, perché dichiara storici tutti i fatti [3]. Ma dev'essere, tuttavia, corretta e compiuta con la conclusione che la rappresentazione del reale non è piú semplice rappresen-

---

[1] *Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung*, pp. 328-9.

[2] Op. cit., pp. 382-9.

[3] È la tesi, che fu sostenuta, nel 1893, dall'autore di questo libro: cfr. anche B. Croce, *Les études rélatives à la théorie de l'histoire en Italie*, nella *Revue de synthèse historique*, V, pp. 257-269.

tazione né semplice arte, ma compenetrazione di pensiero e rappresentazione, e, cioè, filosofia-storia [1].

Altre controversie circa la storia.

Tutte le altre controversie, agitate di recente, si riferiscono ai criterî d'interpetrazione, ossia al sistema d'idee, che serve di sostegno a qualsiasi narrazione storica. Cosí, si è disputato circa il significato preciso e l'importanza maggiore o minore, che hanno, nella storia, il clima, la razza, i fatti economici, l'individualità, la collettività, la cultura, la morale, l'intelligenza; e poi, ancora, sul come sia da intendere l'idea nella storia, la teleologia, l'immanenza, la provvidenza, e via dicendo: nelle quali dispute ricorrono di continuo i nomi del Buckle, del Taine, dello Spencer, del Ranke, del Marx, del Lamprecht e di altri. È evidente che codeste controversie concernono, non già soltanto l'indole gnoseologica della storiografia, ma il sistema dello spirito e del reale, la concezione stessa del mondo. Diversamente le risolveranno il materialista e lo spiritualista, il teista e il panteista; e farne qui la storia sarebbe uscire dai limiti, che abbiamo tracciati alla Logica, e alla storia particolare della Logica.

---

[1] Si veda sopra, P. II, c. 4, e nota relativa.

IV

La teoria delle relazioni tra pensiero e parola e la Logica formalistica

Relazione tra la storia della Logica e quella della Filosofia del linguaggio.

La storia della Logica dipende, in modo assai stretto, dalla storia della Filosofia del linguaggio, ossia da quella dell'Estetica, intesa come filosofia del linguaggio e dell'espressione in genere. Ogni scoperta circa il linguaggio rischiara di nuova luce la funzione del pensiero; il quale, superando il linguaggio, se ne vale come strumento, e, perciò, si congiunge col linguaggio tanto negativamente quanto positivamente. Spetta al progresso della Filosofia del linguaggio, non meno che a quello della Logica, avere determinato, in maniera piú esatta, le relazioni tra pensiero ed espressione; e dissipato, o cominciato a dissipare, l'errore della Logica empirica e formalistica; la quale, illudendosi di analizzare il pensiero, offre una serie di mutilate e vuote forme linguistiche.

Il formalismo logico. La Logica indiana, libera da esso.

Questo errore, sorto assai presto nel nostro mondo occidentale, si è esteso nei secoli, e ancora domina le menti; tanto che per « Logica », di solito, non s'intende se non per l'appunto, quella Illogica o Logica formalistica. Diciamo nel nostro mondo occidentale; perché, se la Grecia foggiò e tramandò la dottrina delle forme logiche, che era un miscuglio di pensieri materializzati in parole e di parole irrigidite in pensieri, è poi nota una Logica, svoltasi,

per quel che sembra, fuori dell'influsso del pensiero greco, la quale rimase immune dell'errore formalistico. Tale è la Logica indiana, spiccatamente antiverbalistica, quantunque assai inferiore a quella greca ed europea per ricchezza e profondità di concetti e restringentesi, quasi esclusivamente, all'esame del concetto o ragionamento empirico, dell'induzione naturalistica o *expectatio casuum similium*. La Logica indiana studia il sillogismo naturalistico in sé stesso, come pensiero interno, distinguendolo da quello per gli altri, e, cioè, dalle forme, piú o meno usuali, ma sempre estrinseche e accidentali, della comunicazione e della disputa. Non sospetta neppure la stravagante idea (che ancora vizia le nostre trattazioni) di una verità, che sia meramente sillogistica e formalistica, e che possa essere falsità di fatto. Non conosce il giudizio, o, meglio, considera ciò che si chiama giudizio, e che è la proposizione, come rivestimento verbale della conoscenza; non fa le verbali distinzioni di soggetto, copula e predicato; non ammette classi di giudizî categorici e ipotetici, affermativi e negativi; tutte cose estranee alla Logica, la quale mira al sodo, alla conoscenza considerata in sé stessa [1].

La Logica aristotelica e il formalismo.

Fu oggetto d'indagine e di discordia, segnatamente circa la metà del secolo passato, se la Logica formalistica, la Logica delle scuole, abbia in modo legittimo il nome di aristotelica. Parecchi, tra i quali il Trendelenburg e il Prantl, negarono ciò recisamente, e intesero a restaurare il genuino pensiero di Aristotele, contrapponendolo alla Logica postaristotelica e medievale. Senonché, essi mede-

---

[1] Si veda la recente esposizione della secolare Logica indiana, nella forma piú compiuta di essa, quale viene offerta da un trattato del secolo duodecimo, in H. Jacobi, *Die indische Logik*, nelle *Nachrichten v. d. königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, 1901, fasc. 4, pp. 460-484.

simi erano tanto impegolati nel formalismo logico da non essere in grado di determinarne il carattere peculiare; il contrasto, che li colpiva, tra quelle due Logiche, concerneva cose secondarie. Se il carattere proprio del formalismo consiste nella confusione tra pensiero e parola, come negare che Aristotele sdrucciolasse in questo errore; o che, per lo meno, mettesse il piede sulla via sdrucciolevole? Di certo, egli non giunse alle esagerazioni e alle inezie dei logici posteriori: era ingenuo, non pedante; di certo, i suoi libri (e, in particolare, gli analitici) sono ricchi di osservazioni acute e originali: era filosofo, e i suoi successori furono, assai spesso, semplici manovali. Ma Aristotele (probabilmente sotto l'impressione ricevuta dalle discipline matematiche) concepí l'idea di una teoria dell'apodittica, la quale, dai semplici giudizî, attraverso i sillogismi e le dimostrazioni, si compie nella definizione, come in suo termine finale: il concetto era il primo, come concetto slegato o nome, e l'ultimo era il concetto definito. Egli non ignorava che non tutto si dimostra a quel modo; che dei principî supremi non si dà, ed è vano chiedere, dimostrazione di quella sorta; che c'è, accanto all'apodittica, una scienza anapodittica[1]; ma ciò non l'indusse a lasciare le forme verbali per lo studio intimo del concetto o della categoria, che è dimostrazione di sé stessa. Nelle partizioni dei giudizî, fu assai discreto; ma, pure, li distinse, verbalisticamente, in universali, particolari e indefiniti, negativi e affermativi. Del sillogismo distinse tre sole figure, e affermò anche che, di esse, la prima è quella veramente scientifica (ἐπιστημονικόν), perché determina il che cosa è, laddove la seconda non dà giudizio categorico e conoscenza affermativa, e la terza non dà conoscenza universale: ma queste restrizioni non bastavano a correggere il

[1] Cfr., tra gli altri luoghi, *Metaphys.*, I, 1011 *a*.

passo errato, che si era fatto col porre l'idea di figure e modi del sillogismo. Quando si guardino le varie dottrine logiche di Aristotele e si confrontino con le forme e con gli svolgimenti, che posteriormente assunsero, si può sostenere che nessun logico fu meno aristotelico di Aristotele. Ma aristotelico fu anch'egli; e l'avviamento a cercare la logicità nelle parole era dato con esempio così insigne, che, per secoli, gravò sulle menti come un fato.

Il formalismo posteriore.

Perché, dunque, infierire, come molti critici moderni, contro le posteriori manipolazioni e gli ampliamenti, cui fu sottomessa la Logica aristotelica da peripatetici e stoici, da comentatori e retori, da dottori della Chiesa e maestri di università, da neolatini e bizantini e arabi e germani? Non abbiamo, certamente, nessuna tenerezza pel sillogismo ipotetico e disgiuntivo, o per la quarta figura del sillogismo, elaborata da Teofrasto a Galeno, o per le cinque voci di Porfirio, o per le sottigliezze sulle conversioni dei giudizî, o per i versetti memoriali di Michele Psello e di Pietro Ispano, o pei simboli geometrici dei concetti e sillogismi, inventati, nel secolo decimosettimo, da Cristiano Weise (« per addestrare le teste stupide », scappa a dire il Prantl [1]), o pei calcoli, che Giovanni Hospinianus fece sui modi del sillogismo, determinati da lui, nientemeno, in cinquecentosessanta, di cui trentasei concludenti; — e conveniamo anche, volentieri, degli errori commessi nella interpetrazione tradizionale di alcune dottrine di Aristotele (p. e., intorno alla dottrina dell'entimema [2]). Ma, mettendo da banda codesti errori, diciamo che, per quelle escogitazioni e distinzioni, l'addentellato si trovava già nell'Organo aristotelico, e che esse discendevano dai principî colà posti. Di certo, con la loro selva selvag-

---

[1] *Gesch. d. Logik*, I, p. 362.

[2] Hamilton, *Fragments philosophiques*, trad. franc., pp. 238-242.

gia, con l'assurdità evidente, urtano il buon senso, come non facevano le distinzioni aristoteliche, che avevano qualche rispondenza col modo consueto, empiricamente descritto, delle discussioni scientifiche. Senonché, l'errore si annidava anche in quelle; e fu bene che fosse potenziato, perché risultasse agli occhi di tutti; com'è bene, talvolta, nella vita pratica, che avvengano scandali.

Le ribellioni contro la Logica aristotelica. L'opposizione degli umanisti e suoi motivi.

Maggiore interesse che non il lavoro di ricamo e frastaglio, che la scuola (nel senso largo della parola, da quella peripatetica fino alla moderna) andò facendo intorno a codeste dottrine, parrebbero dover suscitare le ribellioni contro di esse. Ma, giacché vi è stato un tempo, nel quale ogni protesta, anzi ogni ingiuria, contro il filosofo di Stagira è sembrata segno di pensiero originale, di libertà spirituale e di sicuro progresso, giova ripetere che condizione indispensabile per superare la Logica aristotelica era una nuova Filosofia del linguaggio. Tale condizione mancò quasi affatto pel passato, e, in parte, manca tuttora: cosicché, non è da stupire se in quelle ribellioni, allorché vengano esaminate da vicino, si trovi, in mezzo a discordie secondarie e superficiali, tutt'altra cosa di ciò che si aspettava: non la negazione radicale, ma l'accettazione sostanziale, esplicita o sottintesa, dei principî della Logica formalistica.

Questo è il caso delle ribellioni degli umanisti, ciceroniani e retori, che si ebbero nel Quattro e Cinquecento; di Lorenzo Valla, di Rodolfo Agricola, di Luigi Vives, di Mario Nizolio, di Pietro Ramus. Ciò che tutti li moveva, era l'aborrimento per la pesante armatura scolastica. La cultura, uscendo dai chiostri, si spargeva nella vita; si cominciava a scrivere di filosofia in lingua volgare; e si desideravano, perciò, forme di esposizione svelte, facili e chiare, o eloquenti e oratorie. Ma, sotto queste forme nuove, l'indirizzo del pensiero logico permaneva immutato. Il Ra-

mus, p. e., che applicava ad Aristotele gli eleganti appellativi di *fatuus*, *impostor*, *chamaleon somnians et stertens*, e altrettali, finiva col pretendere di averne egli solo inteso il vero pensiero; e, con le riforme che proponeva (tra le quali era che la terza figura del sillogismo dovesse passare al posto della prima), mostrava di aggirarsi, pur sempre, nello stretto ámbito formalistico [1].

L'opposizione del naturalismo.

Anche l'opposizione del naturalismo contro la Logica aristotelica, non la colpiva al cuore; ma voleva sostituire, e, piú spesso, accompagnare, un empirismo con un altro empirismo: le regole del sillogismo coi precetti dell'induzione, le confutazioni sofistiche con la determinazione dei quattro idoli che preoccupano le menti. Il Bacone non si sognava di negare alla sillogistica pregio di vera dottrina; senonché, egli credeva che fosse stata già abbastanza studiata e sviluppata, che nulla le mancasse e avesse perfino del superfluo, laddove mancava ancora una precettistica dell'invenzione e dell'induzione, d'importanza fondamentale per la sillogistica medesima. Facendo l'inventario delle cognizioni, si osserva (egli scriveva) che ci troviamo, press'a poco, nelle condizioni di colui, che raccolga un'eredità, nel cui inventario sia segnato: « di danaro contante, nulla » (« *numeratæ pecuniæ, nihil* ») [2]. E, perciò, levava la voce contro l'abuso del disputare e raziocinare in materia di fatti: la sottigliezza del sillogismo è vinta, sempre, da quella della natura [3]. Il sillogismo consta di proposizioni, queste di parole, le parole sono tessere di concetti; ma, se i concetti sono confusi o malamente astratti, le conseguenze sillogistiche, che se ne traggono, non hanno

[1] Prantl, *Ueber Petrus Ramus*, nei *Sitzungsberichte d. k. bayer. Akad. d. Wissensch.*, Philol.-hist. Klasse, 1878, II, pp. 157-169.

[2] *De dign. et augm.*, IV, cc. 2-5.

[3] Ivi, c. 2.

sicurezza alcuna; e, di qui, la necessità di fare capo all'induzione: « *spes est una in inductione vera* »[1]. — La posizione del Bacone (che era, dunque, non già antiformalistica, ma soltanto di aggiunta e complemento al formalismo) si è rinnovata, su per giú, in tutte le Logiche induttive, fino a quelle della scuola inglese del secolo decimonono, e fino alle odierne. Il libro dello Stuart Mill esprime la combinazione dei due empirismi, sillogistico e induttivo, nel titolo stesso, che è: « Sistema di Logica deduttiva e induttiva, esposizione dei principî della prova e dei metodi della ricerca scientifica ».

L'elaborazione semplificatoria nel secolo decimottavo. Kant.

Nel secolo decimottavo, mentre il Leibniz vagheggiava un ampliamento e perfezionamento della sillogistica nel calcolo logico, e parecchi lo seguivano, senza, per altro, raggiungere efficacia vera nella storia della cultura[2]; la

---

[1] *Nov. org.*, I, afor. 14.

[2] Giova tradurre un luogo dell'Hegel, a proposito di questo tentativo leibniziano, che ora torna in moda:

« L'estremo di questa maniera (la sillogistica) sconcettualizzata di maneggiare le determinazioni concettuali del sillogismo, si trova nel Leibniz, il quale (*Opp.*, t. II, p. I) sottopone il sillogismo al calcolo combinatorio. Mediante questo, egli ha calcolato quante posizioni del sillogismo sieno possibili; e, cioè, tenendo conto delle differenze dei giudizî positivi e negativi, e, poi, degli universali, particolari, indeterminati e singolari, è giunto al risultato che le combinazioni possibili sono 2048, delle quali, escludendo le invalide, restano 24 valide. Il Leibniz vanta molto l'utilità, che ha l'analisi combinatoria per trovare, non soltanto le forme del sillogismo, ma anche le connessioni di altri concetti. L'operazione, con la quale ciò si trova, è la medesima onde si calcola quante combinazioni di lettere permetta un alfabeto, quanti colpi un gioco di dadi, quante giocate una partita *à l'hombre*, e via dicendo. Per modo che si vedono, qui, le determinazioni del sillogismo messe su una stessa linea coi punti dei dadi e con una partita *à l'hombre*: il razionale viene preso come qualcosa di morto, privo affatto del concetto, e si lascia da banda quel che il concetto e le sue determinazioni hanno di proprio: e, cioè, che essi sono, in quanto

Logica formalistica cadde sempre piú in discredito, non soltanto come Logica *utens* ma anche come *docens*, e, cioè,

---

fatti spirituali, relazione, e che, in forza di questa relazione, sopprimono la loro determinazione immediata. — Quest'applicazione leibniziana del calcolo combinatorio al sillogismo e alla connessione di altri concetti non si distingue dalla screditata arte lulliana in nulla, salvoché nella maggiore metodicità, di cui dà prova nel calcolare; in tutto il resto, è pari a quell'assurdità. Si congiungeva col calcolo combinatorio un altro pensiero, prediletto al Leibniz; un pensiero, che egli aveva avuto nella sua giovinezza e che, nonostante fosse immaturo e superficiale, non abbandonò mai neppure dopo: quello di una caratteristica universale dei concetti, di una scrittura, in cui ogni concetto venga rappresentato come procedente da altri o come riferentesi ad altro; quasi che, nella connessione razionale, che è essenzialmente dialettica, un contenuto serbi le medesime determinazioni, che ha quando è fissato da solo.

« Il calcolo del Ploucquet si è, senza dubbio, appigliato al modo piú conseguente di sottomettere la relazione del sillogismo al calcolo. Esso astrae, nel giudizio, dalla differenza della relazione, e, cioè, dalla singolarità, particolarità e universalità; e fissa l'identità astratta del soggetto e del predicato, mettendoli in relazione matematica; la quale relazione riduce il ragionare a una vuota e tautologica formazione di proposizioni. Nella proposizione: « la rosa è rossa », il predicato deve significare, non già il rosso in generale, ma, soltanto, quel determinato « rosso della rosa ». Nella proposizione: « tutti i cristiani sono uomini », il predicato deve significare solamente: « quegli uomini, che sono cristiani ». Da questa e dall'altra proposizione: « gli ebrei non sono cristiani » segue poi la conclusione (che non ha costituito una buona raccomandazione di questo calcolo presso il Mendelssohn): « Dunque, gli ebrei non sono uomini » (non sono, cioè, quegli uomini, che sono i cristiani).

« Il Ploucquet dà come conseguenza della sua invenzione *posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant.* Questo elogio, che, mediante il calcolo, si sia in grado di fornire meccanicamente l'intera Logica alla gente incolta, è certamente quanto di peggio si possa dire sul conto di un'invenzione, che concerne la Scienza logica » (*Wiss. d. Log.*, III, pp. 142-3).

come teoria. Da ciò, l'indirizzo temperato, al quale aderí anche il Kant, che consiste nel serbare quella Logica, cercando di correggerla e, in particolare, di semplificarla. Il Kant, p. e., prese a dimostrare la « falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche »; e, nel tempo stesso, rendeva anche piú strettamente formalistica la Logica tradizionale, sottraendole ogni esame circa la sintesi e le categorie, che rimandava alla sua nuova Logica trascendentale. Quella tradizionale, che egli rispettava e giudicava sostanzialmente perfetta, costituisce (diceva) un canone dell'intelletto e della ragione, ma soltanto nell'aspetto formale del loro uso, qualunque sia il contenuto cui venga applicato: solo criterio di essa è il concordare o no di una conoscenza con le leggi generali e formali dell'intelletto e della ragione; *conditio sine qua non* di ogni verità, ma *conditio*, che è solamente negativa [1].

Il rifiuto della Logica formalistica. Hegel; Schleiermacher.

Alla tradizione, invece, si oppose l'Hegel, il quale intese a maraviglia il carattere della Logica formalistica; di questa « Logica empirica, bizzarra scienza, che è conoscenza irrazionale del razionale, e dà il cattivo esempio di non seguire le sue dottrine; anzi si prende licenza di fare il contrario di ciò che le sue regole prescrivono, trascurando di dedurre i concetti e di dimostrare le sue affermazioni » [2]. In quanto empirica, essa era intellettualistica, e presentava in modo astratto e atomico, combinandole poi meccanicamente, le determinazioni razionali. Il nuovo concetto del concetto, suscitato dall'Hegel, si crea da sé le sue proprie teorie, e lascia cadere quelle vecchie e formalistiche, come spoglie morte e disseccate. Le forme del pensiero sono, ormai, le forme stesse del reale; l'Idea è unità di concetto e rappresentazione, per-

---

[1] *Kr. d. rein. Vern.*, ed. cit., pp. 101-2.

[2] *Wiss. d. Log.*, III, p. 51.

ché è l'universale stesso, gravido dell'individuale; le cose sono giudizî realizzati; e il sillogismo è l'Idea che si fa identica con la sua realtà. Il che, in fondo, equivale a dire che il pensiero domina pienamente la realtà, perché non è aggiunta estrinseca o mezzo interposto, ma è la Realtà stessa, la quale si fa pensiero, perché è pensiero. Anche altri filosofi, contemporanei e avversarî dell'Hegel, rigettarono la Logica formalistica; e, tra questi, lo Schleiermacher [1]. Il quale, poi, faceva corrispondere alle due forme della realtà, l'essere e il fare, le forme logiche del concetto e del giudizio, trovando analogie corrispondenti nello spazio, frazionamento dell'essere, e nel tempo, frazionamento del fare. Il concetto e il giudizio si presuppongono a vicenda, e dánno origine a un circolo, che è tale soltanto quando si consideri temporalmente; giacché, nel punto d'indifferenza, di fusione, d'indistinzione, i due fanno uno [2]. Diversamente dall'Hegel (che raggiunge nel pensiero l'unità del reale), lo Schleiermacher doveva togliere dal novero delle forme essenziali del pensiero il sillogismo: perché (dice), « se il sillogismo fosse una vera forma, dovrebbe corrispondergli un proprio essere; e questo non si trova » [3].

Persistenza parziale di essa a causa delle idee insufficienti circa il linguaggio.

Ma, se, con la critica hegeliana, la Logica formalistica era superata da una Logica veramente filosofica, e perdeva, di fatto, qualsiasi importanza, non si può dire che essa venisse definitivamente liquidata. Nell'Hegel medesimo, ne rimangono tracce in certe partizioni (che egli o accetta correggendo o crea di sana pianta) delle forme dei giudizî e dei sillogismi. La critica definitiva importava, a ogni modo, che si riconoscesse l'errore, che è particolare di

---

[1] *Dialektik,* ed. cit., pp. 74-5.

[2] Op. cit., pp. 145, 147-9.

[3] Op. cit., pp. 146, 291-2.

quell'empirismo e che consiste nello scambiare linguaggio e pensiero, prendendo il pensiero come linguaggio, e, quindi, anche, il linguaggio come pensiero. Questa critica non poteva farla l'Hegel, il quale, nella teoria del linguaggio, era logicista, concependo il linguaggio quasi complesso di elementi logici e universali [1]; onde non gli appariva irrazionale la coincidenza tra le forme del linguaggio e quelle del pensiero, posto che le une e le altre si prendessero nella loro vera connessione. Il rinnovamento della Filosofia del linguaggio, iniziato dal Vico e proseguito dall'Hamann e dall'Herder, e poi, ancora, dall'Humboldt, gli rimase ignoto o non ebbe, sopra lui, efficacia. E non l'ha avuta, a dir vero, neanche piú tardi, sulla Logica; la quale, se ne fosse stata investita, si sarebbe liberata, per sempre, dal formalismo o verbalismo, e avrebbe acquistato modo e forza di attendere all'indagine dei problemi, che le sono proprî. Appena qualche accenno di seria discussione (ma fatta piuttosto nell'interesse della Filosofia del linguaggio che non in quello della Logica) appare nella polemica dello Steinthal contro il Becker circa i rapporti tra Logica e Grammatica [2].

La Logica formalistica nell'Herbart, nello Schopenhauer, nell'Hamilton.

Perciò, la Logica formalistica ha seguitato a vivere (male, se si vuole, ma a vivere) nel secolo decimonono. Dal Kant essa aveva ricevuto, col nome di formale, nuovo battesimo e nuova legittimazione. Tra i postkantiani, l'Herbart vi si tenne stretto, pur semplificandola alquanto; e, nemico di ogni Logica trascendentale, continuò a concepirla come l'unico organo del pensiero. Lo Schopenhauer giudicò le forme logiche bel parallelo a quelle rettoriche, limitandosi a proporre in esse qualche ritocco: p. e., con-

[1] *Wiss. d. Logik*, I, pp. 10-11 e passim; *Encykl.*, § 205; e in altri luoghi.

[2] *Estetica* 3, p. II, c. 12.

siderare sempre universali i giudizî (tanto quelli chiamati con questo nome, quanto i particolari e i singolari), e spiegare gl'ipotetici e i disgiuntivi come pronunziati sulla comparazione di due o piú giudizî categorici. Del sillogismo, che definiva « giudizio tratto da due altri giudizî, senza intervento di nuove cognizioni », abbandonava la quarta figura; ma proclamava le tre prime « ectipo di tre operazioni del pensiero, reali ed essenzialmente diverse » [1]. L'indirizzo kantiano fu seguíto, in Inghilterra, dall'Hamilton; il quale batteva sul carattere affatto ipotetico dei ragionamenti logici, escludeva dalla Logica le dispute circa la possibilità e impossibilità e circa i modali, e dichiarava errore fondamentale l'intrusione in quella scienza dei concetti dell'induzione perfetta o imperfetta, che si riferiscono a differenze materiali e sono, perciò, extralogici [2]. Reagiva, per tal modo, contro la Logica induttiva, la quale, nel suo paese specialmente, era prevalsa sopra quella formalistica o le si era stranamente accompagnata; e si argomentava di potere perfezionare quest'ultima, semplificando la dottrina del giudizio, mercé la cosí detta quantificazione del predicato [3].

Teorie piú recenti.

I logici posteriori continuarono in codeste modificazioni parziali e superficiali. Il Trendelenburg, come si è accennato, credette di poter ottenere il progresso col richiamare la cosa ai suoi principî, ossia tornando dall'aristotelismo ad Aristotele; e, con curiosa contaminazione di un pensiero hegeliano, riconobbe alla logicità e alla realtà un fondamento comune, che era, per lui, non piú l'Idea, ma il Movimento. Il Lotze ridusse le forme dei giudizî a tre sole, secondo le variazioni della copula: giudizî categorici, ipo-

---

1 *Werke*, ed. cit., II, pp. 120-135.

2 Op. cit., pp. 159, 165.

3 Si veda sopra, a proposito del Ploucquet, pp. 413-4 *n*.

tetici e disgiuntivi; e fece precedere ai categorici gl'impersonali. Con quest'ultima classe, si cercava vanamente, e si cerca tuttora, soddisfare l'esigenza di una forma teoretica, che sia presupposto del pensiero propriamente logico. Il Lotze ebbe sempre, in fondo, una concezione intellettualistica del linguaggio; la poesia e l'arte gli parvero rivolte, non già alla contemplazione ed espressione, sí bene alle commozioni e ai sentimenti di piacere e dolore: perciò, non poteva riconoscere la forma teoretica primitiva nell'arte, nell'intuizione, nella pura espressività. L'herbartiano Drobisch espose il formalismo in tutta la sua crudezza, cominciando dall'affermazione « esservi, sí, giudizî e sillogismi necessarî, ma non già concetti necessarî ». Il Sigwart riformò la classificazione dei giudizî (di denominazione, di proprietà e attività, impersonali, di relazione, astratti, narrativi ed esplicativi), e ritoccò quella dei sillogismi. Il Wundt, accettando l'antica tripartizione delle forme logiche, tenta, anche lui, nuove suddivisioni, distinguendo, p. e., i giudizî, secondo l'oggetto, in indeterminati, singolari e plurali; secondo il predicato, in narrativi, descrittivi ed esplicativi; secondo la relazione, in giudizî d'identità, di sopraordinazione, subordinazione e coordinazione, e di dipendenza; e in predicati negativamente e negativamente opponenti. La riforma del Brentano non abbandona, in genere, la cerchia formalistica; onde, assegnata la quantità dei giudizî alla loro materia, si limita a dividerli in affermativi e negativi; delle inferenze immediate accetta solamente quella *ad contradictoriam*; delle leggi del sillogismo nega quella *ex mere negativis*, sostenendo, anzi, che *ex mere affermativis nil sequitur*; la *quaternio terminorum*, che passava già pel contrassegno del sofisma, è da lui difesa come legge di tutti i sillogismi; dei quali, inoltre, abolisce le vane distinzioni delle figure e dei modi.

La Logica matematica.

A questi logici, i quali lavorano, piú o meno, sulle formole tradizionali, si contrappongono, come innovatori radicali, i logici matematici, prosecutori, non già della filosofia, ma di alcune fisime della filosofia leibniziana; delle quali, nel secolo decimonono, sono stati rappresentanti Giorgio Bentham, il De Morgan, il Boole, il Jevons, il Grassmann, e, ora, parecchi in Inghilterra, in Francia, in Germania e in Italia (Peano). Innovatori per modo di dire, perché, in realtà, sono ultrareazionarî: assai piú formalisti del formalista Aristotele; scontenti delle divisioni fatte da costui, non perché troppe e arbitrarie, ma perché troppo poche e recanti ancora traccia di qualche razionalità; tutti affaticati a dare una teoria del pensiero, dalla quale ogni pensiero sia assente. Questa sorta di Logica è stata testé esattamente definita dal Windelband: « Logica del tappeto verde » [1].

La inesatta idea del linguaggio presso i logici matematici e presso gli intuizionisti.

Naturalmente, questi logici hanno ereditato insieme l'altra fissazione del Leibniz: quella della possibilità di una lingua costante e universale [2]; svelando, per tal modo, un altro dei motivi della loro aberrazione, che è il solito sostegno di tutto l'errore formalistico: l' ignoranza circa la natura alogica del linguaggio. Questa natura del linguaggio rimane, per un altro verso, oscura anche ai moderni intuizionisti (Bergson), i quali continuano a considerare come linguaggio, non il linguaggio nella sua ingenuità, ma il procedimento intellettualistico (classificatorio e astrattivo), che falsifica il continuo nel discontinuo, fraziona la durata, e foggia, sul mondo reale, un mondo fittizio. Perciò,

---

[1] Nello scritto sullo stato odierno della Logica, che è nell'opera: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts* (Heidelberg, 1904), I, pp. 163-186.

[2] Si veda il mio scritto in *Critica*, III, pp. 428-433 (a proposito dell'opera dei signori Couturat e Léau); e cfr. ivi, IV, pp. 379-81.

sono condotti, in ultimo, a dare valore di espressione schietta della realtà alla musica: come se la musica non fosse linguaggio e il linguaggio vero (non già il discorso intellettualistico, pel quale essi lo tolgono in iscambio) non fosse, essenzialmente, musica, e, cioè, poesia. Anche per gl'intuizionisti, una Logica (se si risolvessero a costruirne una) non sarebbe se non formalistica.

V

Di questa Logica

La Logica, che abbiamo esposta in questo trattato, è, anch'essa, in un certo senso, Logica tradizionale; ma vorrebbe riattaccarsi, non alla tradizione del formalismo, sí bene a quella della Logica hegeliana, della Logica trascendentale kantiana, e, su su, del piú alto pensiero speculativo ellenico. In altri termini, la sua affinità vuol essere con le sezioni logiche, contenute nella *Critica della ragion pura* del Kant, o nella *Metafisica* aristotelica, e non già con le *Lezioni di Logica*, o con gli *Analitici*, dei medesimi autori. In questo suo carattere di tradizionalità trova una fonte di fiducia; perché l'uomo ha, sempre, pensato il vero, e colui che non sa scorgere la verità nel passato, c'è da dubitare che non possegga nemmeno quella del presente e dell'avvenire, della quale, nel suo isolamento orgoglioso, si tiene sicuro.

Carattere tradizionale di questa Logica, e suo riattacco alla Logica del concetto filosofico.

Ma riattaccarsi davvero alla tradizione vale proseguirla e collaborarvi; il contatto col pensiero è sempre dinamico e propulsivo, e spinge ad andare innanzi, essendo impossibile fermarsi o tornare indietro. Perciò, questa Logica presenta anche talune novità, di cui quelle fondamentali e principali si possono enumerare cosí:

Sue innovazioni.

I. Accettando la dottrina, che culmina nell'ultima grande filosofia moderna, del Concetto puro, come sola dottrina della verità logica, questa Logica esclude i concetti

I. Esclusione pei concetti empirici e astratti.

empirici e astratti, dichiarandoli irriducibili al concetto puro.

II. Carattere ateoretico dei secondi, e autonomia delle scienze empiriche e matematiche.

II. Accettando, per questi ultimi, la *teoria economica* delle scienze empiriche e astratte, e considerandoli, perciò, come aventi carattere pratico, e, cioè, come non-concetti (pseudoconcetti), questa Logica nega che essi esauriscano il pensiero logico, anzi, a dirittura, che vi appartengano; e dimostra che la loro stessa esistenza presuppone la realtà del concetto puro. Onde, connette tra loro le due dottrine, e fonda l'*autonomia* della filosofia, rispettando, insieme, la *relativa autonomia* delle scienze empiriche e matematiche, rese ateoretiche.

III. Il concetto come unità di distinzioni.

III. Nella dottrina circa l'organismo del concetto puro, accoglie la veduta *dialettica* o dell'unità degli opposti, ma nega che essa valga, cosí, immediatamente, per le distinzioni del concetto; l'unità del quale si organizza come unità di distinzioni nella teoria dei *gradi* della realtà. Per tal modo, anche, viene rispettata l'autonomia delle forme della realtà o dello spirito; e si stabilisce la teoria della natura *pratica* dell'errore.

IV. Identità del concetto col giudizio individuale della filosofia con la storia.

IV. La ricchezza della realtà, dei fatti, dell'esperienza, che parrebbe sottratta al concetto puro, e, quindi, alla filosofia, pel distacco di questa dalle scienze empiriche, viene, invece, ridata e riconosciuta alla filosofia; e non già in quella forma, diminuta e impropria, che è della scienza empirica, sí bene in modo totale e integrale. Ciò si effettua mediante la connessione, che è *unità*, di *Filosofia* e *Storia*; unità, ottenuta con un chiarimento e approfondimento di quel che sia il concetto e la sintesi a priori logica.

V. Impossibilità di definire il pensiero mediante le forme verbali, e rifiuto della Logica formalistica.

V. Finalmente, si rifiutano in modo reciso le dottrine e i presupposti della Logica formalistica, facendo valere l'autonomia della *forma logica*, e, perciò, dichiarando vano lo sforzo di coglierne le determinazioni nelle parole o forme espressive, le quali sono, sí, necessarie, ma obbedi-

scono, non alla legge della logicità, ma a quella dello spirito estetico.

Conclusione.

Tale, sommariamente indicato, è il progresso che questa Logica vorrebbe rappresentare sul pensiero precedente; sembrandole di essersi giovata, per raggiungere il suo fine, non solo dei mezzi offertile dalla Logica antica e moderna, concentrati in quella hegeliana; ma anche degli altri, che sono stati foggiati dopo l'Hegel, in ispecie dalla scienza estetica, dalla teoria della storiografia e dalla gnoseologia delle scienze. Tutte le sparse verità ha procurato di adoperare; ma nessuna con metodo eclettico, e, cioè, con collegamenti arbitrarî o di mera aggregazione; consapevole che le sparse verità diventano veramente verità, quando non sono piú sparse, ma fuse; non molte, ma una.

INDICE DEI NOMI

INDICE